

آسمان و خاک

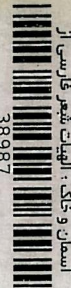
الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار

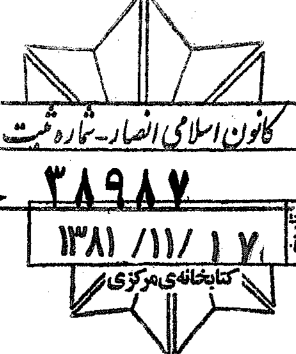
تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی)



آسمان و خاک

تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی)





آسمان و خاک

الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطّار

تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی)

ادبیات فارسی

۱۸

مرکز نشر دانشگاهی

۸۴۵



آسمان و خاک (الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار)

تألیف دکتر تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی)

نسخه‌پرداز: ابوالفضل بیرامی

مرکز نشر دانشگاهی، تهران

چاپ اول ۱۳۷۶

تعداد ۳۰۰۰

حروفچینی: مرکز نشر دانشگاهی

چاپ و صحافی: محمد

فهرستنویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران

آصفی، تاجماه (مهدوی دامغانی)، ۱۳۱۵ -

آسمان و خاک: الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار / تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی). ــ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.

پنج، ۳۰۵ ص. ــ (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۸۴۵. ادبیات فارسی؛ ۱۸)

ISBN 964-01-0845-6

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).

کتابنامه: ص. ۲۶۱ ــ ۲۷۱.

۱. کلام در ادبیات. ۲. دین در شعر. ۳. کلام ــ شعر. ۴. شعر فارسی ــ تاریخ و نقد. الف. مرکز نشر دانشگاهی. ب. عنوان. ج. عنوان: الهیات شعر فارسی از رودکی تا عطار.

PIR ۳۵۵۵ / ۶ آ ۹ د   ۰۰۹۳۱/ ۱ فا ۸

کتابخانهٔ ملی ایران   ۴۷۱۵ ــ ۷۶ م

فهرست

عنوان	صفحه

عنوان	صفحه

بسم اللّه الرحمن الرحیم

مقدّمه

آفرین، جان آفرین پاک را
آنکه جان بخشید و ایمان خاک را

مباحث کلامی در شعر فارسی از قرن چهارم تا قرن هفتم هجری عنوان رسالهٔ دکتری این بنده در زبان و ادبیات فارسی در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران است که در سال ۱۳۶۹ به‌پایان آمده و در حضور اساتید محترم از آن دفاع شده است.

انتخاب این موضوع به‌اشارهٔ استاد معظم دکتر احمد مهدوی دامغانی صورت گرفت؛ به این‌ترتیب که در طول سالهایی که به شاگردیشان مفتخر و از فیض وجودشان بهره‌مند بودیم، همواره به این موضوع توجهی خاص مبذول می‌داشتند و دانشجویان را به‌بررسی و تحقیق در این زمینه تشویق و ترغیب می‌کردند و می‌فرمودند که معانی بسیاری از اشعار و ابیات بزرگان ادب فارسی بدون توجه به‌معتقدات کلامی شاعر، گنگ و نارسا می‌نماید. همچنین توجه به‌معتقدات کلامی شاعر در تشخیص ابیات

سره از ناسره و اصیل از الحاقی می‌تواند به‌کار آید و مفید واقع شود، پس بسیار بجاست که یکی از شما دانشجویان پایان‌نامهٔ دکتری خود را دربارهٔ این موضوع انتخاب کنید.

این دانشجویان، یعنی دانشجویان دورهٔ دکتری ادبیات فارسی دانشگاه تهران در سالهای ۵۸ تا ۶۴، هر صبح چهارشنبه تا ظهر در خدمت استاد دکتر سید جعفر شهیدی در محل لغت‌نامهٔ دهخدا، مثنوی و حافظ و خاقانی و انوری و شاهنامه و شرح ابن‌عقیل و هر بعداز ظهر چهارشنبه تا سرشب در محضر استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی متون نظم و نثر ادبیات عرب و امالی سید مرتضی و شرح ابن ابی‌الحدید و مصنفات بابا افضل کاشانی می‌خواندند، و به این اعتبار خود را اصحاب چهارشنبه می‌نامیدند و علاقه و اشتیاقشان به کسب فیض از این دو محضر شریف چنان بود که در طول مدت سه چهار سالی که دانشگاه تهران در محاق تعطیل بود، نیز درسهای این دو بزرگوار را ادامه دادند و گاه تکرار کردند و با تکیه بر بلند نظری و سعهٔ صدر این دو استاد ارجمند در صرف بی‌دریغ دانش و وقت عزیز خویش، همچنان روزهای چهارشنبه را زنده و پربار نگاه داشتند، «یاد باد آن روزگاران یاد باد».

از جمع این اصحاب قرعهٔ فال «مباحث کلامی در شعر فارسی» به‌نام این بنده زده شد که خود نیز ضمن بیست و چند سال تدریس ادبیات فارسی بارها به مواردی از نظم و نثر برخورده بود که توضیحاتی مفصلتر از معمول و از لونی دیگر می‌طلبید، و سپاس خدای را که توفیق عطا فرمود تا این کار را به‌عهده گیرد و به انجام رساند. در این تحقیق که به راهنمایی استادان ارجمند دکتر سید جعفر شهیدی و دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی صورت گرفته است و سپاس فراوان نثار این بزرگواران باد؛ ارشاد و اشراف و توجه خاص استاد بی‌نظیر و سرور گرانقدر گرامیم دکتر احمد مهدوی دامغانی همواره چراغ هدایت فراراه من نهاده، پرسشهای بی‌پایانم را پاسخ فرموده و مشکلات فراوانم را گره گشوده است، و هذا من فضل ربّی.

و اما تحقیق دربارهٔ موضوع فوق به این ترتیب انجام شده است:

۱. بررسی و یادداشت‌برداری از مأخذ کلامی دربردارندهٔ آرای مذاهب مختلف

دین اسلام مانند: بیان‌الادیان ابوالمعالی محمد حسینی علوی، فرق‌الشیعهٔ نوبختی، مقالات الاسلامیین ملل و نحل شهرستانی، و نظایر آن؛

۲. بررسی و یادداشت‌برداری از مراجع اختصاصی مذاهب و آرای اهل سنت مانند: الابانه اشعری، اصول‌الدین بزدوی، الاقتصاد فی الاعتقاد امام محمد غزالی، البدایه والنهایهٔ صابونی، التمهید باقلانی، الشامل امام‌الحرمین، لمعةالاعتقاد ابن‌قدامه مقدسی و نظایر آن؛

۳. بررسی و یادداشت‌برداری از کتب کلامی شیعه امامیه مانند: اصول کافی کلینی، اعتقادات شیخ صدوق، و تمهیدالاصول شیخ طوسی، و تنزیه‌الانبیاء عن‌الخطا از سید مرتضی علم‌الهدی و توحید شیخ صدوق و الفصول المختاره من‌العیون و المحاسن شیخ مفید، و عیون اخبار الرضا از شیخ صدوق، و گوهر مراد لاهیجی و نظایر آن؛

۴. بررسی و یادداشت‌برداری از کتب کلامی اسماعیلیه مانند: الایضاح داعی شهاب‌الدین ابی فراس، و تأویل الدعائم قاضی نعمان و جامع الحکمتین ناصر خسرو و الریاض قاضی حمیدالدین، و زادالمسافرین ناصر خسرو و کشف‌المحجوب ابویعقوب سجستانی و کنزالولد حامدی و وجه دین ناصر خسرو؛

۵. بررسی تذکره‌ها و دیوان شاعران و یادداشت‌برداری از ابیاتی که به اشاره یا تصریح دربردارندهٔ مسأله‌ای کلامی است؛

۶. مقایسهٔ مسائل کلامی طرح‌شده در شعرها با آرای کلامی مختلف و نشان دادن موارد اتفاق و اختلاف و نقل اشعار در ذیل نام شاعران و تنظیم بابها به‌ترتیب تقدم زمانی؛

۷. در آغاز کتاب گفتارهایی دربارهٔ علم کلام و تأثیر علم کلام در شعر فارسی آمده است که امید است در روشن ساختن مطالب بعدی مفید باشد؛

۸. به توصیهٔ استاد ارجمند دکتر شفیعی کدکنی شرح و توضیح مختصری دربارهٔ بعضی از مأخذ کلامی در خاتمه کتاب آمده است. همچنین نام‌گذاری کتاب به «آسمان و خاک» مرهون نظر دقیق و ذوق لطیف ایشان است.

در پایان سخن، هنگام آن است که مراتب تشکر خود را به دانشمند و ادیب

ارجمند آقای دکتر غلامعلی حداد عادل، که معرف این رساله به مرکز نشر دانشگاهی بوده‌اند و استاد عالیقدر دانش‌گستر آقای دکتر نصرالله پورجوادی مدیر محترم مرکز نشر دانشگاهی و ویراستاران و گروه تولید این مرکز تقدیم دارم. همچنین از استاد ارجمند و برادر عزیز آقای دکتر محمود مهدوی دامغانی برای راهنماییهای ارزشمندشان و همدرس فاضل گرامی آقای دکتر سید علی محمد سجادی به‌خاطر همکاریهای صمیمانه ایشان در تهیه بعضی از مآخذ بسیار متشکرم. و بالاخره ضمن سپاسگزاری از معلمان و استادان بزرگواری که در طول دوران تحصیل سعادت بهره‌مندی از خرد و دانش آنان داشته‌ام و با درود به روان پاک پدر و مادرم، که نخستین و گرامیترین معلمان من بودند، امیدوارم این پژوهش که در حقیقت در اثر تربیت ایشان تحقق یافته است، بتواند در توضیح معانی برخی از ابیات در شعر شاعران مورد بحث در این کتاب به‌کار آید. انشاءالله‌تعالی.

تاجماه آصفی (مهدوی دامغانی)

۱

علم کلام و تأثیر آن در شعر فارسی

تعریف علم کلام

آنچه به‌عنوان کلام در میان مسلمانان مشهور شده است، بعضی آن را علم خوانده‌اند و گروهی آن را در زمرهٔ اقسام علومی که مصداق «آیة محکمة و سنة قائمة و فریضة عادلة»[1] یا «طلب‌العلم فریضة علی کل مسلمٍ»[2] هستند، قرار نمی‌دهند؛[3] و از این‌رو آن را فنّ یا صناعت نامیده‌اند.[4] اما به هر حال از این علم یا فن یا صناعت تعاریف بسیاری در دست است که شاید جامعترین آنها این باشد: «کلام عبارت

۱. المحجةالبیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۱، ص ۲۹. و سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۱۶۴.
۲. المحجةالبیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۱،ص ۱۸.
۳. احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۵.
۴. گوهرمراد، ص ۱۹ـ۱۸ و احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۵، «فَاِذِن الکلامَ صارمن جُملةِ الصناعاتِ الواجبةِ علی‌الکفایة».

از علم و آگاهی بر اعتقادات اصولی دین از طریق ادلهٔ یقینی عقلی است.»[۱]

از جملهٔ دیگر تعاریف علم کلام:

۱. کلام علمی است متضمن اثبات عقاید ایمانی به‌وسیلهٔ ادلهٔ عقلی، و رد بر بدعت‌گذارانی که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند.[۲]

۲. تفتازانی در شرح العقاید می‌گوید: «علمی که به احکام اصلی، یعنی اعتقادی، مربوط است علم «التوحید و الصفات» نامند ... و کلام علمی است که آدمی با آن قدرت پیدا می‌کند که با آوردن دلیل و دفع شبهات، عقاید دینی را برای دیگری اثبات کند.»[۳]

۳. در گوهرمراد آمده است: «قدما گویند کلام صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه ... و متأخرین گویند که علمی است به احوال موجودات بر نهج و قوانین شرع.»[۴]

با در نظر داشتن تعاریف بالا می‌توان گفت که کلام علمی است که غرض آن، مانند حکمت و تصوف، وصول به حقیقت است، اما وسیلهٔ رسیدن به حقیقت در حکمت عقل و استدلال مطلق است و در کلام، آن عقل و استدلالی است که در محدودهٔ شرع موضوعیت دارد و در تصوف عشق و اشراق و کلام خدا و پیامبر اکرم (ص) و اولیا و خوار شمردن استدلال و عقلی است که ابزار کار حکما و متکلمان است و آنچه از سرزنش و تهکم نسبت به عقل و استدلال در سخن عرفا و صوفیه آمده از همین روست.

وجه تسمیهٔ علم کلام

بعضی گفته‌اند که «چون قدیمترین مسأله‌ای که در میان مسلمانان راجع به

---

۱. سفینة‌الرّاغب، ص ۲۰.

۲. مقدمهٔ ابن‌خلدون، ج ۲، ص ۹۳۳.

۳. لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل مدخل «کلام».

۴. گوهرمراد، ص ۱۹ـ۱۸.

آن اختلاف افتاد»، مسألهٔ کلام خدا و خلق قرآن است این علم را کلام نامیدند. و نیز «گفته‌اند از آنجا که مبنای این علم، تنها مناظرات نسبت به عقاید است و نظری به عمل در آن علم نیست آن را کلام گفته‌اند و یا از آن روی که اصحاب این علم در مسائلی تکلّم کرده‌اند که گذشتگان از آن خودداری کرده بودند . . . و یا از آنجا که طرق استدلال این علم در باب اصول دین شباهت وافری به منطق در استدلال فلسفی دارد نخستین را به اسمی مرادف دومین موسوم داشته‌اند.»[۱] و نیز از آن جهت که این علم به احکام اصلی یا اعتقادی دین اسلام اختصاص دارد «در عرف متکلمان به اصول دین موسوم شده است.»[۲] همچنین ابوحنیفه آن را فقه اکبر خوانده[۳] و کتابی را که در عقاید نوشته بود الفقه الاکبر نامیده است.[۴] گاه نیز، از آنجا که بحث دربارهٔ توحید و صفات باری تعالی موضوعِ این علم است، آن را علم التوحید والصفات و از آن جهت که بر مبنای نظر و استدلالِ عقلی و منطقی قرار دارد، آن را علم‌النظر والاستدلال خوانده‌اند.

براساس آنچه فاضل مقداد می‌گوید علت این تسمیه می‌تواند آن باشد که متکلمان عناوین مباحث خود را با «کلام فی‌القدر»، «کلام فی‌التوحید» و «کلام فی العدل» و جز اینها مشخص می‌ساختند و لفظ کلام در مقالات آنان بسیار رایج بود.[۵] همچنین «علمای کلام می‌گفتند که همان‌طور که علم منطق بر قدرت شخص در تحقیق فلسفیات می‌افزاید، علم کلام نیز در تحقیق شرعیات به او توانایی می‌بخشد. گذشته از این، کلام در بحث شرعیات و ردّ بر مخالفین بیش از هر مورد دیگر محل احتیاج واقع می‌شود، چنانکه گویی استدلال در این مقام به همان کلام انحصار می‌یابد و میان دو کلام آن را که قویتر و قاطعتر بود، به‌طور مطلق کلام می‌خواندند.»[۶]

---

۱. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۸۴.
۲. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۲۰.
۳. لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل مدخلِ «کلام».
۴. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۸۴. امین احمد مصری معتقد است که الفقه الاکبر نوعی رساله است که غالباً بین دو دانشمند مبادله می‌شد (پرتو اسلام، ج ۳، ص ۲۱۰).
۵. ارشاد الطالبین الی نهج‌المسترشدین، ص ۱۴.
۶. خاندان نوبختی، ص ۳۹.

و نیز سید جعفر کشفی در بارهٔ تسمیهٔ این علم می‌گوید: «یکی دیگر از صفات ثبوتیه آن است که خداوند متکلم است، یعنی سخنگو و گویندهٔ کلام و تکلم کننده است و مسلمانان را امر فرموده است که خداوند را به اسم متکلم بخوانند و از این جهت است که طایفهٔ متشرعه، که بحث از الهیات می‌کنند، آنها را متکلمین نامیده‌اند؛ یعنی، طایفه‌ای که اثبات کلام برای خداوند کردند، چونکه حکمای سلف و پیش از شارع اثبات این صفت از برای خداوند و بحث از این صفت نکرده بودند، و از این سبب ایضاً موسوم به علم اصول دین و حکمت الهیه و موسوم به علم کلام شده و این اسم از صدر اسلام به‌هم رسیده، این است اصل تسمیهٔ متکلمین به این اسم، لکن بعد از جهت کثرت استعمال، اطلاق شده است بر هر کس که ماهر باشد در سخن گفتن و مجادله‌کردن و اسکات خصم نمودن، خواه حق و خواه باطل، خواه در مسائل توحید و الهیات و خواه در غیر آن، و متکلم را چنین کسی گفتند.»[1]

در توضیح‌الملل آمده است: «بعد از پیدا شدن معتزله شیخان و امامان ایشان کتابهای فلاسفه را مطالعه کردند. در زمان مأمون خلیفه وقتی که از زبان یونانی به عربی ترجمه شده بود، ایشان سخنان فلاسفه را به کلام متکلمین مخلوط ساختند و فنی از فنون جدا کردند و آن را علم کلام نام نهادند، زیرا که ظاهرترین مسأله‌ای که سخن بر سر آن کردند، سخن در کلام حق‌تعالی بود که آیا قدیم است یا حادث؟ یا از این جهت که با فلاسفه مقابله نمودند و ایشان فنی از فنون علم خود را منطق نام کردند و منطق و کلام دو لفظ‌اند، نزدیک در معنی و ایشان این علم را کلام نام کردند.»[2]

روش علم کلام

به گفتهٔ استاد همایی «علم کلام هم از یک جهت داخل فنون نقلی است، برای اینکه باید احکام و عقاید وضعی شرعی را مورد بحث قرار دهد، هرچند که دلایل آن عقلی باشد. چرا که قواعد عقلی آزاد نیست، اما بعضی به اعتبار همان ادلهٔ

۱. اجابةالمضطرین، ص ۲۰۰.
۲. توضیح‌الملل، ج ۱، ص ۴۶.

عقلیه‌اش آن را جزو فنون عقلی شمرده‌اند ولیکن صحیحتر همان است که آن را جزو فنون نقلی محسوب بداریم؛ مثل فن «اصول فقه» که هرچند در ضمن مباحث آن ادلهٔ عقلیه استحسانیه نیز وجود دارد، اما چون پایه و مبنای آن احکام وضعی سمعی است، آن را به اتفاق جزو فنون نقلی شمرده‌اند.»[1]

اما به هر حال در علم کلام همواره ادلهٔ عقلی مورد استفاده است و حجیت دارد که عبارت است از قضایای منطقی (صغری، کبری، نتیجه) و مستقلات عقلی و بدیهیات. این ادلهٔ عقلی در مورد مسلمانان و غیر مسلمانان هر دو به‌کار می‌رود، مثل بطلان تثلیث به اعتبار مسلمانان در برابر نصارا و اثبات وجود خداوند در مقابل دهریان. همچنین است دربارهٔ برخی از صفات خداوند که در قرآن مجید تصریحی به نحوهٔ ثبوت یا سلب آن صفات از باری‌تعالی نشده، بلکه آیات متشابه یا احادیث مختلف الوجوه مورد استنادِ فرقه‌های مختلف قرارگرفته است؛ مثلا، در باب رؤیت، آیهٔ «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة»[2] (در آن روز چهره‌هایی هست زیبا و درخشان، که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند)، و «الّرحمن علی العرش استوی»[3] (خدای رحمان بر عرش استیلا دارد)، و یا حدیث «ان‌اللّٰه عزوجل ینزل کل لیلة الی السماء الدنیا» (همانا خدای عزوجل هر شب بر آسمان دنیا فرود می‌آید).[4]

اما هرگاه فرق مسلمین بین خود به محاجه و استدلال می‌پردازند بدیهی است که سخنی که صدور آن از پیامبر اکرم (ص)، که منبع وحی و مخبر صادق است، مسلم باشد، مانند، نصوص قرآنی و به موازات ادلهٔ عقلی مورد استناد واقع می‌شود.

فایدهٔ علم کلام

غزّالی در احیاء علوم‌الدین در نقل قول متکلمین می‌گوید: «متکلمین گفته‌اند که مراد از علمی که پیامبر اکرم (ص) فرموده است: طلب العلم فریضة علی کل مسلم

---

۱. تاریخ علوم اسلامی، ص ۵.

۲. سوره «القیامة، آیهٔ ۲۱ و ۲۲. دربارهٔ نحوهٔ استدلال در مورد این آیه رک. از کتب اهل سنت، ارشاد الساری ج ۱، ص ۳۸۹ و ازکتب شیعه، نفائس الفنون، ج ۱، ص ۳۴۸.

۳. سورهٔ طه، آیهٔ ۵.

۴. الابانه، ص ۱۹.

و اطلبواالعلم ولو بالصین همان علم کلام است، زیرا با آن علم است که می‌توان توحید را شناخت و ذات و صفات خدای تعالی را دانست.»[1]

اما غزالی نه تنها با این سخن موافقتی ندارد، بلکه هنگام تقسیم علوم نیز از کلام، مانند فلسفه، صرف‌نظر می‌کند و می‌گوید: «اگر بگویی چرا کلام و فلسفه را در زمرهٔ اقسام علوم از محمود یا مذموم نیاورده‌ای، بدان که حاصل علم کلام و ادلهٔ سودمند آن را قرآن خود دربردارد و بیرون از آن یا مجادلات ناپسندی است که نوعی از بدعت است ... و یا جنگ بین فرقه‌ها و پرداختن به سخنان یاوه و هذیان گونه‌ای است که طبع را خوش نیاید و گوش را بیازارد.»[2]

با این همه غزالی منکر آن نیست که کلام چون دارویی است که برای برخی سود دربردارد و بعضی را زیان رساند.[3] و نیز آموختن آن را واجب کفایی می‌داند و چنین می‌گوید: «پس لازم است که در هر شهر و ولایتی کسی باشد تا به حق قیام کند و بدین علم اشتغال ورزد و دلهای اهل سنت را از آلودگی شبهت پاک سازد؛ چرا که اگر چنین کسی نباشد، باشد که همهٔ مردم آن شهر و ولایت از دین خارج شوند.»[4]

از آنجا که علم به مسائل مربوط به دین عموماً و توحید خصوصاً فرض عینی هر مسلمان است و تقلید فقط در فروع‌دین و مسائل متفرعه از آن جایز است، به موجب آیهٔ «انّ الظنّ لایغنی من الحق شیئاً»[5] (و گمان نمی‌تواند جای حق را بگیرد)، علمای مسلمین اکتفا به ظن و گمان و یا تقلید را در این مسأله مجاز نمی‌دانند و در تمام کتابها و رساله‌های عملیه شیعه نیز اولین مسأله‌ای که بدان تصریح و از موضوع تقلید خارج شده است، همین مسألهٔ اعتقاد به اصول‌دین است که باید با قطع و اجتهاد شخص مکلّف حاصل شود.

در نفائس الفنون آمده است: «اکثر علما بر آن‌اند که این علم فرض علی‌الاعیان

---

۱. احیاء علوم‌الدین ج ۱، ص ۱۸.
۲. همان کتاب ج ۱، ص ۲۵.
۳. المنقذ من الضلال، ص ۱۶.
۴. الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۰ـ۹.
۵. سورهٔ یونس، آیهٔ ۳۶.

است، یعنی بر کل واحد از اشخاص مکلفان واجب است که براهین قطعی حدوث عالم و اثبات وحدانیت او کنند و بدانند که او قادر و عالم و سمیع و بصیر است و مثل و مانند ندارد و نشاید که جسم و جسمانی بود، یا در مکان و محل باشد. الی غیر ذلک من الصفات الثبوتیه و السلبیه و از اثبات حشر و نشر و ثواب و عقاب و نبوت و امامت عاجز نشود و به تشکیک مشکّک در گمان نیفتد تا در ایمان او خللی نیاید.»[1] و به گفتهٔ محقق کرکی «یجب علی کل مکلف حرّ و عبد ذکر و انثی ان یعرف الاصول الخمسه التی هی ارکان الایمان وهی التوحید و العدل و النبوة و الامامة و المعاد بالدّلیل لاباالتقلید. و من جهل شیئاً من ذلک لم ینتظم فی سلک المؤمنین و استحق العقاب الدائم مع الکافرین.»[2] (بر هر مکلفی از بنده و آزاد و مرد و زن واجب است که به اصول پنجگانه‌ای که پایهٔ ایمان است و عبارت است از توحید و عدل نبوت و امامت و معاد با دلیل نه با تقلید، معرفت حاصل کند و اگر کسی یکی از آنها را فروگذارد، ازگروه مؤمنان نیست و سزاوار عذاب دائم همراه با کافران است).

البته این موضوع به معنای آن نیست که هر مکلّف باید به دلایل تفصیلی و منطقی مرکب از صغری و کبری و شناختِ نحوهٔ دلالت ادله و وسائل حصول قطع، به خداوند تبارک و تعالی ایمان بیاورد بلکه «استدلال به طریق متکلمین و اصطلاحات علمی ایشان فرض الکفایه است».[3]

اما هر مکلف شرعی نیز که در جوامع مسلمانان پرورش و تکامل یابد و از حلیهٔ عقل سلیم برخوردار باشد، همین‌که به فطرت مستقیم خود مراجعه کند و سپس آیات الهی را از زمین و آسمان و گردش شب و روز و ماه و سال و تحول و تبدل موجودات را با «این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود» بنگرد به خودی خود به وجود قادر متعال اعتقاد می‌یابد. و همین استدلال و استنتاج، که به حکم فطرت از ملاحظهٔ این امور برای آدمی حاصل شده است، در حکم اجتهاد در خداشناسی بوده، او را از حد تقلید خارج می‌سازد. و اینکه قرآن مجید بیش از یکصدوپنجاه بار

۱. نفائس الفنون، ج ۱، ص ۳۲۹.
۲. رسائل المحقق الکرکی المجموعةالاولی، ص ۶۰.
۳. نفائس الفنون، ج ۱، ص ۳۲۹، حاشیهٔ ۱.

آدمی را به تعقل و تفکر و تفقه و بصیرت و نظر فرا خوانده، و آنان را که به این امر توجه ندارند، نکوهش و سرزنش فرموده است، از همین روست. به گفتهٔ لاهیجی: «حق‌تعالی ایشان را در کتاب مجید اهل جحود و عناد خوانده، چه جحود آن است که چیزی را داند و گوید: نمی‌دانم و بیداری که چشم باز نکند تا اشیاء را ببیند و گوید: چیزی نیست، لامحاله معاند باشد، لهذا از ایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع می‌فرماید: «اَفَلاتُبْصِرُونَ؛ اَفَلاتَعْقِلُونَ؛ اَفَلایَتَفَکَّرُونَ؛ اَفَلایَتَدَبَّرُونَ» و امثال این. پس اگر عقل انسانی در سلوک راه ظاهر و استدلال از آثار به مؤثر استقلال نداشتی چندین تعجب مستبعد بودی.»[1]

البته این مقدار از تعقل و تفکر که مکلّف را به دستیابی یقین استدلالی بر وجود خداوند یگانه رهبری می‌کند، در حوزهٔ علم کلام یا حکمت نیست بلکه مصداق سخن منسوب به پیامبر اکرم (ص) است که فرمود. «علیکم بدین العجائز» و در این حد از تفکر و تعقل حکمای مشائی و متکلمان از طرفی و حکمای اشراقی و صوفیه از طرف دیگر علی‌رغم همهٔ اختلافات فیمابین متفق‌اند. و بدیهی است که فکر مذکور در مسلک متکلمان و حکمای مشائی و نیز ریاضت صوفیه و حکمای اشراقی خالی و عاری از آن تفکر و تعقل و استدلالِ اجمالی که قرآن مجید شخص عاقل را بدان مکلف می‌فرماید نیست، بلکه بر همین اساس پس از یقین به مبدأ و اعتقاد به‌وجود خداوند یگانه و قادر مطلق برای درک معرفتِ بیشتر آن حکیم مشائی و متکلم به تفکر و این صوفی و حکیم اشراقی به ریاضت روی می‌آورد.

در اینکه آیا واقعاً استدلالهای فلسفی بر پایهٔ قیاسات و براهین منطقی راهی به‌سوی معرفت خداوند تبارک و تعالی بگشاید تردید فراوان است. البته ممکن است این‌گونه استدلال از سوی حکیم الهی یا متکلم مسلمان، فیلسوفی مادی‌مشرب یا متکلمی از مذهب دیگر را به قبول استدلال وادارد و از اعتقاد پیشین بازگرداند؛ مانند مباحثات و استدلالهای ائمهٔ معصومین با دهریانی چون ابن ابی‌العوجاء یا راس الجالوت‌های یهودی و جاثلیقان مسیحی. ولی بی‌شک آن استدلال برای مردمی که بر فطرت سلیم باقی باشند تحصیل حاصل است.

---

۱. گوهر مراد، ص ۱۲.

اما اگر بعضی عنوان کنند که خداوند در قرآن مجید با استدلال در مقام اثبات مبدأ و توحید برآمده است و آیاتی نظیر آیهٔ «لوکان فیهما الهة الاّ الله لفسدتا»[۱] (اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می‌بود، هر دو تباه می‌شدند) را در حکم قیاسات منطقی انگارند، باید گفت اصولاً اوامر و اشاراتی که در قرآن مجید دربارهٔ تفکر و تعقل و نظر آمده است از آن روست که هر کس به‌خودی خود و بی‌واسطه و از طریق مشاهده و تفکر در آیات الهی به‌وجود قادر متعال پی برد، چنانکه می‌فرماید: «سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انّه الحقّ اولم یکف بربک انّه علی کلّ شیء شهید»[۲] (زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجودِ خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است آیا اینکه پروردگار تو در همه جا حاضر است کافی نیست؟) که به صراحت دلالت قرآن، تبین و ظهور حق از مشاهدهٔ آیات آفاقی و انفسی حق تعالی حاصل می‌شود نه با توصیف و دلایلی که واصفان و مستدلان بیان می‌کنند که: «فمن وصف‌الله سبحانه فقد قرنه»، (پس هر که پاک خدای را با صفتی همراه داند او را با قرینی پیوسته.)[۳] و باز در قرآن مجید است که «اولم یتفکّروا فی انفسهم ما خلق الله السّموات و الارض و ما بینهما الاّ بالحقّ»[۴] (آیا با خود نمی‌اندیشند که خدا آسمانها و زمین را و هرچه در میان آنهاست جز به حق نیافریده است). و «افرایتم ماتمنون أأنتم تخلُقونه ام نحن الخالقون» (آیا آن منی را که بیرون می‌ریزید دیده‌اید؟ آیا شما او را می‌آفرینید یا ما آفرینیده‌ایم؟) «و افرایتم ما تحرثون، أأنتم تزرعونه ام نحن‌الزارعون»[۵] (آیا چیزی را که می‌کارید دیده‌اید؟ آیا شما می‌رویانیدش یا ما رویاننده‌ایم؟). و «افلاینظرون الی الابل کیف خلقت و الی السّماء کیف رفعت و الی الجبال کیف نصبت»[۶] (آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان که چه‌سانش برافراشته‌اند؟ و به کوهها

---

۱. سورهٔ انبیاء، آیه ۲۲.
۲. سورهٔ فصلت، آیه ۵۳.
۳. نهج البلاغه، ترجمهٔ شهیدی، ص ۲.
۴. سورهٔ روم، آیهٔ ۸.
۵. سورهٔ واقعه، آیات ۵۹ـ۵۸ و ۶۴ـ۶۳.
۶. سورهٔ غاشیه، آیاتِ ۲۰ـ۱۷.

که چگونه برکشیده‌اند؟). هرچند فیلسوف یا منطقی این را برهان فلسفی و منطقی به شمار آرد و نیز به کلمهٔ برهان در آیهٔ «**قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین**»[۱] (بگو اگر راست می‌گویید حجت خویش بیاورید)، متمسک شود فطرتهای مستقیم این اوامر و اشارات را به‌عنوان برهان فلسفی در نظر نمی‌گیرند. لازمهٔ تفکر در آیات الهی و مشاهدهٔ مستمر آن دستیابی به کمال یقین است بر وجود خداوند متعال و از همین روست که امیرالمؤمنین (ع) در جواب ذعلب یمانی که پرسید: ای امیر مؤمنان آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود: آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟[۲] و امام حسین (ع) در دعای عرفه می‌فرماید: «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعدت حتی تکون الاثار هی التی توصل الیک:»[۳] (کی غایب از نظر بوده‌ای تا دلیلی به سوی تو رهبری کند و کی دور بوده‌ای تا برای رسیدن به تو به نشانه‌ها نیاز آید).[۴]

به این ترتیب شاید بتوان گفت که فصل الخطاب ابواب معارف الهی سخنان معصومین (ع) است نه گفتهٔ حکما و متکلمان، که اغلب سخنشان همراه با نوعی از تصنع و مکابره و مناقشه و چون و چراهایی است که حتی خود آنان‌را راضی و قانع نمی‌سازد.

پس بی‌سبب نیست که بعضی از بزرگان متکلمان سرانجام از این علم روی برتافته‌اند، همچون ابوحنیفه که می‌گوید: «من مردی جدلی و قوی حجّت بودم که نیروی خود را صرف علم کلام و مباحثات آن می‌کردم. روزگاری را بدان حال به سر برده که در کلام مباحثه و مجادله و حمله و دفاع می‌کردم. اهل بحث و جدل غالباً در بصره زیست می‌کردند. من هم چندبار بدان دیار رهسپار شده، با آنها

۱. سورهٔ بقره، آیه ۱۱۱.

۲. نهج‌البلاغه، ترجمهٔ شهیدی، ص ۱۸۷.

۳. مفاتیح الجنان، ص ۲۷۵.

۴. ترجمهٔ این کلمات موافق است با این ابیات لطیف از فروغی بسطامی:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را   کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را
غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور   پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را

بحث و گفتگو می‌کردم. بیش از بیست سفر بدان شهر رفتم و هر بار بیش از یک سال در آن شهر اقامت می‌کردم و در همان محل و مکان با خوارج خصوصاً فرقهٔ اباضیه و صُفریه بحث و جدال می‌نمودم. قبل از آن علم کلام را بهترین مایهٔ علوم می‌دانستم، ولی بعد دانستم اگر آن علم خوب بود نیاکان نیک‌نهاد ما، آن را مایهٔ خود می‌کردند؛ بنابراین، آن‌را ترک گفته به فقه پرداختم.»[۱] و از شافعی نقل است که «علم به کلام جهل است و ندانستن آن علم است»[۲] و امام مالک گفته است که «شهادت هوسمندان و بدعتگران پذیرفته نیست و بعضی از اصحاب او گفته‌اند مقصود وی از هوسمندان، اهل کلام‌اند از هر مذهب که باشند.»[۳] و امام احمدبن حنبل که گفته است: «متکلم هرگز رستگار نخواهد شد و کسی به کلام نمی‌نگرد مگر آنکه مرضی در دل داشته‌باشد. و نیز گفت علمای کلام زندیقان‌اند.»[۴]

امام‌الحرمین صاحب ارشاد و لمع الادله و استاد غزالی «در آخرین روزهای عمر از اشتغال به کلام پشیمان بود و می‌گفت به کلام مشغول نشوید، اگر من می‌دانستم کلام مرا به کجا می‌کشد، هرگز بدان اشتغال نمی‌جستم.»[۵] و غزالی که در پایان عمر کتابِ الجام العوام عن علم الکلام را نوشت و «این آخرین پیام او که در طی آن عامهٔ مسلمین را از اشتغال به چون و چراهای اهل کلام منع کرده بود شباهت تام داشت به آخرین پیام استادش امام‌الحرمین.»[۶]

ملاصدرا می‌گوید: «هزار مرتبه آن ایمان اجمالی که مقلد راه است بهتر از آن است که به میزان متکلم قرآن و حدیث را بسنجی.»[۷] و باز می‌گوید: «حقا که بسیاری متکلمان که از راه بحث و گفتگو و طریق مجادله و مباحثه در ذات و صفات و

---

۱. پرتو اسلام، ص ۱۸۹.
۲. تعلیقات حدیقهٔ سنائی، ص ۶۵.
۳. همان کتاب، ص ۶۷.
۴. همانجا.
۵. فرار از مدرسه، ص ۲۴.
۶. همان کتاب، ص ۸۶.
۷. رسالهٔ سه اصل، ص ۸۶.

افعال حق و کتب و رسل وی سخن می‌گویند صفتی چند از برای معبود خود اثبات می‌کنند که اگر از برای رئیس دهی اثبات کنند بخواهد رنجید و جمعی بر وجهی ذات حق را تصور کرده‌اند که جوهر نفس که واپسترین جواهر عالم ملکوت است، از آن اشرف است بلکه طبیعت که جوهری است ساری در همهٔ اجسام به بساطت و شرافت اقرب است از آنچه ایشان وی را معبود خود انگاشته‌اند و همچنین توحید را بر وجهی تصور کرده‌اند که کسی نفی شریک از طباخ و خباز و درودگر و بنّا نماید و ملائکه خدا را چنان تعقل نموده‌اند که مردمان مرغان پروازکننده را چنان تصور نمایند و همچنین پیغمبر خدا را در دانستن کتاب و وحی زیاده از آنکه کسی به تقلید از دیگری معانی فرا گیرد ندانسته‌اند. فرق نزد ایشان همین است که وی علیه‌واله‌السلام مقلد جبرئیل است علیه‌السلام و دیگران مقلد بشر، و ندانسته‌اند که تقلید داخل علم نیست. علم حقیقی نوری است که از خدای بر دل هر بنده که خواهد نازل گردد. و گمان ایشان چنان است که پیغمبر به‌طریق معهود قرآن از وی حفظ نموده و همچنین ائمهٔ هدیٰ و اولیاء خدا (ع) هر یک از دیگری به طریق نقل و روایت سخن شنیده‌اند نه آنکه به مقتضای: «و عَلّمناه من لدّنا عِلماً»، از حق تعالی بر دل نورانی ایشان به سبب اتصال روحانی با عالم غیب فائض گشته و بعد از آن از راه دل به زبان آمده و از جانب شهادت ظهور نموده.»[1]

اما شاید ادیبانه‌ترین عبارات در نکوهش کلام از محمدبن‌علی الرفاء باشد در مقدمه‌ای که بر حدیقهٔ سنایی نگاشته است: « ... دیگر علم کلام است و دانی که علم کلام چیست؟ پای‌بند کام و نام و دام، شبهتهای عام با تهمت: من تکلم تزندق خام با نکتهٔ آن بزرگ که می‌گوید در کلام کی: علم حدیث المیلاد ضعیف الاسناد بدعت تمام والسلام».[2]

مسأله تعبد و پذیرفتن اصول عقاید دین از طریق ایمان قلبی و دور از آلایش استدلال فلسفی و منطقی و تحقیر و تضعیف فلسفه و حکمت در این مقام اختصاص به دیانت اسلام و خصوصاً به دو مذهب شیعهٔ اثنی‌عشری و سنی

---

۱. همان کتاب، ص ۱۱۱ـ۱۱۰ و ۸۶

۲. حدیقهٔ سنائی، ص ۴۲ـ۴۱.

اشعری ندارد.[۱] بلکه در مسیحیت نیز این موضوع به صراحت نفی و عقل دوراندیش تحقیر و طرد شده است. سن پل دررسالهٔ اول خطاب به قرنتیان می‌گوید: «زیرا که مسیح مرا فرستاد نه تا تعمید دهم بلکه تا بشارت رسانم نه به حکمت کلام، مبادا صلیب مسیح باطل شود، زیرا ذکر صلیب برای هالکان حماقت است لکن نزد ما ناجیان قوّت خداست. زیرا مکتوب است حکمت حکما را باطل سازم و فهم فهیمان را نابود گردانم. کجاست حکیم؟ کجاست کاتب؟ کجا مباحث این دنیا؟ مگر خدا حکمت جهان را جهالت نگردانیده است؟ زیرا که چون برحسب حکمتِ خدا جهان از حکمت خود به معرفت خدا نرسد.»[۲]

اما در هر حال به گفتهٔ ابن خلدون «علم کلام برای افراد مردم و طالبان علم فوایدی معتبر دارد، زیرا برای کسی که حافظ سنت است ندانستن استدلالهای نظری دربارهٔ اثبات عقاید پسندیده نیست ...»[۳] و نیز از آنجا که خطر بدعتگران همیشه موجود است و دفع آن واجب فایده و لزوم این علم آشکار می‌گردد و به قول غزالی: «کار متکلمان مانند کار محافظان راه حج است که چون راهزنان عرب ممکن بود کار حج را برکسانی که آهنگِ خانهٔ خدا دارند دشوار سازند، کار محافظان ضرورت دارد.»[۴]

پیدایش علم کلام

ثعالبی در مورد پیدایش علم کلام اشارهٔ ظریفی دارد از این قرار: «اول من تکلم فی‌القدر عزیر النبی علیه‌السلام و لما اکثر المناجاة فی ذلک و لج و احتج محی اسمه من صحیفةالانبیاء فلیس یذکر منهم و هو منهم.»[۵] (اول کسی که دربارهٔ قدر سخن گفت عزیر، نبی بود و چون در این راه پافشاری کرد و اصرار ورزید نام او از

---

۱. اختصاص ذکر این دو مذهب از آن روست که برخی از فرق اسلامی مانند اسماعیلیه و معتزله به مبانی فلسفه و حکمت توجه و تمسک دارند.

۲. انجیل عهد جدید، ص ۲۶۶ـ۲۶۵.

۳. ترجمهٔ مقدمهٔ ابن خلدون، ج۲، ص ۹۵۰.

۴. فرار از مدرسه، ص ۱۲۰.

۵. لطائف المعارف، ص ۹.

صحیفهٔ پیامبران محو شد و در زمرهٔ آنان خوانده نشد هرچند از آنان بود). و بنا به گفتهٔ غزالی، خداوند متعال آنچه را به صلاح دین و دنیای بندگان اوست، از زبان پیامبر اکرم (ص) و قرآن و اخبار به آنان ابلاغ نمود، اما شیطان در دل مبتدعان وساوس مخالفت با سنت برانگیخت و آنان سخنانی بر زبان راندند که نزدیک بود عقیدهٔ حق نزد اهل آن دگرگون شود. پس خداوند تعالی گروه متکلمان را برآورد و آنان را درکار یاری دین با کلام مرتب که روشنگر آلایشهای بدعتگران نوآور در مخالفت با سنت ماثوره بود، مجهز ساخت و چنین بود که علم کلام و اهل آن به‌وجود آمدند.[۱]

چنین به نظر می‌رسد که اول کسی که در علم کلام کتابی تألیف کرد، عیسی‌بن روضه در نیمهٔ اول قرن دوم بوده است.[۲] اما اینکه بعضی ابوالحسن اشعری را واضع علم کلام دانسته‌اند، شاید از آن جهت است که اشعری نخستین کسی است که با تدوین «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» آراء و اقوال مختلف دربارهٔ توحید و صفات باری‌تعالی و قضا و قدر و خیر و شر و جبر و تفویض و وعد و وعید و کفر و ایمان و منزلةبین‌المنزلتین و ثواب و عقاب و نظایر این مسائل را در یک جا جمع کرد. بنابر آنچه درکتاب التراتیب الاداریه آمده است: «صحابه مدتها پیش از اشعری به علم کلام پرداخته بودند و اینکه اشعری به‌عنوان واضع کلام شهرت یافته صحیح نیست، زیرا عمربن‌خطاب و انس در این‌باره سخن گفته و مالک پیش از آنکه اشعری به دنیا بیاید، رساله‌ای در این باب نوشته و عبدالله بن‌عمر و ابن‌عباس با منکرین قدر و خوارج در همین زمینه مناظره کرده‌اند.»[۳]

ائمهٔ شیعه نیز دربارهٔ مسائل این علم به نفی و اثبات سخن گفته‌اند که نمونهٔ این مباحثات به‌خصوص درکلمات امیرالمؤمنین علی (ع) و حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) فراوان است.

چنانکه معروف است از اواخر قرن اول هجری تکلم و تقریر دربارهٔ برخی از مباحث اصول دین در میان علمای مسلمان آغاز شد که این سخنان و آرا بر طبق برآورد شهرستانی در مقدمهٔ الملل و النحل شامل چهار قاعده است:

۱. المنقذ من الضلال، ص ۱۴.
۲. خاندان نوبختی، ص ۷۵ و تنقیح المقال، ص ۳۶۰.
۳. التراتیب الاداریه، ج ۲، ص ۲۷۷.

قاعدهٔ اول: در صفات باری تعالی و توحید او که مشتمل است بر صفات ازلی ثبوتی و صفات سلبی و صفات ذات و صفات فعل و آنچه واجب و جایز است، بر او جل جلاله و آنچه محال است در درگاه با عظمت او.

قاعدهٔ دوم: در قضا و قدر و عدل و جبر و تفویض و خیر و شر و نفی و اثبات این موضوع.

قاعدهٔ سوم: در وعد و وعید و اینکه مسمای اسمای الهی چیست و رابطهٔ اسماء با مسما چگونه است.

قاعدهٔ چهارم: در اثبات سمع و عقل خداوند تعالی و بحث دربارهٔ رسالت و امامت که مشتمل است بر مسائل تحسین و تقبیح عقل و صالح و اصلح و قاعدهٔ لطف و لزوم عصمت در نبی و امام و شرایط امامت که به نص باشد یا به اجماع، و نفی و اثبات این موضوعات که به زبان ساده‌تر در مسائل توحید و عدل و امامت خلاصه می‌شود. و نیز وجوب یا عدم وجوب معرفت باری‌تعالی به نظر، یا توسط انبیا و بعثت ایشان و قبح تکلیف مالایطاق و عدم قبح آن و عصمت انبیا و اینکه عمل بندگان در روز قیامت مستوجب جزائی هست یا نه.[1]

پس از آنکه در اواخر قرن اول هجری چنین مسائل و موضوعاتی مطرح گردید و به‌نظر بسیاری از صحابهٔ رسول اکرم که حیات داشتند برخی از این مسائل با اصول و نصوص قرآن‌مجید و سخنان پیامبر اکرم (ص) اختلاف و مباینت داشت، طبعاً بحث و کشمکش دربارهٔ نفی و اثبات این مسائل به‌اصطلاح موضوع روز شد.

از ابتدای امر ائمهٔ شیعه (ع) و آن گروه از صحابه (رض) که در حیات بودند و مشاهیر تابعین، مسلمانان را از گرویدن و مذاکره و مداقه در این امور نهی می‌فرمودند و در منع آنان از پرداختن به این مسائل اتفاق نظر داشتند و همهٔ آنها به تقریب و با اختلاف الفاظ با تمسک به آیاتی نظیر **«لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر»**[2] (هیچ چیز همانند او نیست و اوست که شنوا و بیناست) و **«سبحانه و تعالی عما یصفون»**[3]

---

۱. توضیح‌الملل، ج ۱، ص ۴. و نیز رک. تمهیدالاصول شیخ طوسی که کلاً در کلام شیعه تألیف شده و نیز نفائس‌الفنون فن اول «علم کلام» ص ۳۵۹ـ۳۲۹.

۲. سورهٔ شوری، آیهٔ ۱۱.

۳. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۰۰.

(او منزّه و فراتر است از آنچه وصفش می‌کنند) و «سبحان‌الله عما یصفون»[۱] (از آن وصف که می‌آورند خدا منزّه است) و «سبحان ربّک ربّ العزه عما یصفون»[۲] (منزّه است پروردگار تو ـآن پیروزمندـ از هرچه وصف آدمی گویند) و احادیثی مانند: «لااحصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک»[۳] (نمی‌توانم تو را ثنا گویم آن چنانکه تو خود را ثنا گفته‌ای) و «اللّه اکبر من ان یوصف»[۴] (خدا بزرگتر از آن است که به وصف درآید) به صراحت پیروان خود را ازکلام و تکلم به معنای خاص بر حذر می‌داشتند و پرداختن به آن را موجب سرگردانی و گمراهی و دور شدن از مقصود می‌دانستند. در اصول‌کافی از حضرت باقر (ع) روایت شده است که «تکلموا فی خلق اللّه ولا تتکلموا فی اللّه فان الکلام فی اللّه لا یزداد صاحبه الا تحیرا» (دربارهٔ آنچه خدا آفریده است سخن گویید و دربارهٔ خدا سخن نگویید، زیرا سخن گفتن دربارهٔ خدا جز حیرت چیزی به متکلم نمی‌افزاید). و نیز: «تکلموا فی کل شیئ و لا تتکلموا فی ذات اللّه» (دربارهٔ هر آنچه که می‌خواهید سخن بگویید دربارهٔ ذات خدا سخن نگویید). همچنین روایت شده است: «ان اللّه عزوجل یقول و ان الی ربک المنتهی فاذا انتهی الکلام الی‌الله فامسکوا»[۵] (همانا خدای عزوجل می‌فرماید پایان کار تو به سوی خداست. پس هرگاه سخن به خدا رسید در آن امساک کنید). و مجلسی در مرآت العقول می‌گوید: «تکلموا در روایات فوق امر اباحی و لا تتکلموا نهی تحریمی است.»[۶] و نیز حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «و لاتدرک معرفةاللّه الا باللّه»[۷] (شناخت خدا جز با خدا میسر نشود). و «هلک اصحاب الکلام و ینجوا المسلمون»[۸] (اصحاب کلام هلاک می‌شوند و مسلمانان نجات می‌یابند). و همچنین دربارهٔ نهی از تکلم دربارهٔ قدر که از مهمترین موضوعات علم کلام است

---

۱. سورهٔ صافات، آیهٔ ۱۵۹.
۲. همان، آیهٔ ۱۸۰.
۳. جامع الصغیر سیوطی، ج ۱، ص ۲۳۹.
۴. کافی، ج ۱، ص ۱۱۷.
۵. همان، ص ۹۲.
۶. همانجا، حاشیه ۱.
۷. توحید شیخ صدوق، ص ۱۴۳.
۸. سفینةالبحار، ج ۲، ص ۴۹۲.

امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «راهی است تیره آن را مَپیمائید و دریایی است ژرف بدان در مَیائید و راز خداست برای گشودنش خود را مفرسایید»[۱]

البته این امر و نهی بدان معنی نیست که ائمهٔ شیعه و اصحاب ایشان از علم کلام بی‌بهره بوده‌اند، زیرا گذشته از اعتقاد راسخ شیعه نسبت به اطلاع ائمه از کلیهٔ علوم، اساساً مبانی و موضوعات و مسائل کلامی شیعه توسط ائمه (ع) که وارث پیامبرند طرح و پی‌ریزی و عنوان شده است و خطوط اصلی کلام شیعه همان است که به‌دست حضرت امیر و دیگر ائمه (ع) ترسیم شده و وجود خطبه‌ها و سخنان مفصل و مختصر در نهج‌البلاغه[۲] و نامهٔ حضرت امام حسن مجتبی (ع) در پاسخ حسن بصری دربارهٔ قدر و استطاعت[۳] و دعای عرفهٔ سیدالشهدا (ع) و صحیفهٔ سجادیه و نیز نامهٔ مفصل حضرت هادی (ع) به شیعیان دربارهٔ جبر و تفویض و اثبات عدل و منزلة بین‌المنزلتین[۴] و روایات واردهٔ در کافی شریف و دیگر کتابها از معصومین (ع) شاهد صادق این امر است.

کتابهایی چون کافی و عیون اخبار الرضا و اعتقادات شیخ صدوق و تحف العقول ابن شُعبهٔ حرانی و اختصاص و العیون و المحاسن شیخ مفید و ذریعه و شافی و امالی سید مرتضی و امالی شیخ طوسی (ره)، سرشار از این خطابات و رسائل است. مضاف بر آنکه از زمان حضرت سجاد (ع) به بعد بسیاری از صحابهٔ ائمه (ع) مانند، یحیی‌بن ام‌طویل، هشام‌بن حکم، هشام‌بن سالم، عیسی‌بن روضه، مفضل‌بن عمر، فرزندان اعین (زراره، بکیر، حمران)، محمدبن علی احول معروف به مؤمن الطاق، فضل‌بن شاذان نیشابوری، ابوجعفر سکاک بغدادی؛ ابومحمد حسن‌بن موسی نوبختی صاحبِ کتابِ فرق‌الشیعه و ابی اسحق اسماعیل‌بن ابی سهل نوبخت[۵] به‌عنوان متکلم شهرت داشتند و با مبتدعه و اصحاب آراء و مقالات ضاله

---

۱. نهج‌البلاغه، ترجمهٔ شهیدی، ص ۴۱۴.

۲. رک. نهج‌البلاغه، تصحیح صبحی صالح، ص ۷۶۲ـ۷۵۹ که فهرست جامعی از این خطبه‌ها و موضوعات آنها از توحید و صفات ذات و صفات افعال به‌دست داده است.

۳. تحف العقول، ص ۱۶۶.

۴. همان کتاب، ص ۳۵۲ـ۳۳۸.

۵. رک. به منتهی الامال در مباحث «اصحاب ائمه» (ع) و نیز کتاب مجالس المؤمنین.

مقابله می‌کردند و همواره مکالمات و مباحثات آنان مورد تشویق ائمه قرار می‌گرفت.

در نزد اهل سنت نیز عامهٔ مردم از اشتغال به کلام و به‌کار بردن اصطلاحات متکلمان نهی شده‌اند. از امام احمدبن حنبل روایت شده است که چون از او دربارهٔ رؤیت خداوند تبارک و تعالی و اینکه بر آسمان دنیا فرود می‌آید و بر آن قدم می‌نهد، پرسیدند گفت: «نؤمن بها و نصدق بها و لا نردّ منها شیئاً اذا کانت بأسانید صحاح»[۱] (به آن ایمان می‌آوریم و آن را تصدیق می‌کنیم و چیزی از آن را رد نمی‌کنیم اگر با اسناد صحیح به ما رسیده باشد) و شافعی می‌گفت: اگر بنده‌ای غیر از شرک مرتکب عموم منهیات شود از آن بهتر است که در کلام نظر کند.[۲]

کراهت شافعی از کلام و نهی مکرر او از پرداختن به این علم و بحث دربارهٔ مسائل آن در شرح حال او به تفصیل آمده است. از جمله حافظ شمس‌الدین ذهبی (م. ۷۴۸) درکتاب معروف خود سیر اعلام النبلاء اقوال متعددی از شافعی در این باب آورده است مانند: «لا تشتغل بالکلام فانی قد اطلعت من اهل الکلام علی التعطیل.»[۳] (به کلام مشغول مشو که من در سخن اهل کلام چیزی جز تعطیل نیافتم) و «سئل الشافعی عن شیء من الکلام فغضب و قال سل هذا حفصا القرد و اصحابه اخزاهم الله»[۴] (از شافعی چیزی از کلام پرسیدند خشمگین شد و گفت این را از حفص القرد[۵] و یاران او بپرسید که خداوند خوارشان گرداند) و «مذهبی فی اهل الکلام تقنیع رئوسهم بالسیاط و تشریدهم فی البلاد»[۶] (فتوای من دربارهٔ اهل کلام آن است که بر سرشان تازیانه زنند و آنانرا از شهرها برانند) و «ما ناظرت احداً فی الکلام الامرة واحدة و انا استغفرالله من ذلک»[۷] (جز یکبار با کسی به مناظرهٔ کلامی نپرداختم و بدان سبب از خدا طلب بخشایش می‌کنم).

---

۱. تحریم النظر فی کتب اهل الکلام، ص ۱۲.
۲. خاندان نوبختی، ص ۴۰.
۳. ج ۱، ص ۲۸.
۴. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹.
۵. حفص القرد از نخستین کسانی بود که موضوع خلق قرآن را پیش کشید.
۶. سیر اعلام النبلاء، ج ۱، ص ۹.
۷. همان کتاب، ص ۲۰.

باری اختلافات در اصول دین در اواخر ایام صحابه با اظهار بدعتها از سوی کسانی چون معبد جهنی وغیلان دمشقی و یونس اسواری و امثال آنان از بدعتگران مشبهه و مجسمه و معطله ظاهر شد، سپس در قرن دوم با ترجمه و نشر کُتب فلاسفهٔ یونان و کلام مسیحیان و یهودیان کثرت و شدت یافت و در زمان خلافت مأمون مسألهٔ خلق قرآن و طرفداری مأمون از قائلان به این عقیده[۱] و سختگیری و پافشاری او در تعقیب مخالفان و ایجاد «محنه» جهت تفتیش عقاید قضات و شهود و آزاری که به احمدبن حنبل روا داشت[۲] بر شدتِ اختلافات افزود.

اما رونق کلام به گفتهٔ شهرستانی «ابتدا در زمانِ خلافت عباسیان مخصوصاً در زمان هارون و مأمون و معتصم و واثق و متوکل بود و در پایان در دوران حکومت و امارت دیلمیان و صاحب بن عباد».[۳]

عباسیان به مقاصد مختلف سیاسی و از جمله تحکیم مبانی حکومت خود به علم کلام توجه و با آن آشنایی داشتند، به‌طوری که مؤلف کتابِ «ابوجعفر المنصور نابغةالعرب» دربارهٔ منصور عباسی به نقل از البیان و التبیین می‌گوید: «او از پیشتازانِ علم کلام بود و فراوان حدیث می‌نوشت و کتاب کلام او در میان کتابفروشان دست به‌دست می‌گشت و نزد آنان بسیار شناخته شده بود.»[۴]

از اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به‌تدریج از موضوعیت و نفوذ کلام کاسته شد و این امر معلول چند علت بود:

۱. کثرت تفرقه و تعدد آرای کلامی و تعصب و پافشاری اصحاب آراء در مصیب شمردن خود و مخطی دانستن خصم موجب نفاق و اختلاف میان مسلمانان و سبب بروز درگیریهایی میان آنان می‌شد و چه بسا که منجر به جنگ و کشتارهای شدید می‌گردید، به‌ویژه هنگامی که حاکم یا امیر یا سلطان یا خلیفه به یکی از

۱. رک. مقدمهٔ ابن‌خلدون، ج ۲، ص ۹۴۶.
۲. برای اطلاع بیشتر رک. تاریخ جمع قرآن کریم، ص ۲۶۲ـ۲۶۱ و نیز پرتو اسلام، ج ۳، ص ۲۵۲ـ۲۴۹.
۳. ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۹.
۴. داهیهٔ العرب ابوجعفر المنصور، ص ۲۵۳.

فرقه‌ها و یا به اعتقاد خاصی تمایل داشت؛ مثلا، در مورد اختلافات کرامیه با حنفیان و دیگر اشاعره حمایت سلطان محمود غزنوی از پیروان محمدبن کرام سیستانی[۱] باعث نابودی بسیاری از مردم بی‌گناه شد و یا مجادلات و معارضاتی که در نیشابور و هرات و سیستان و مرو و ری و نواحی دیگر بر سر مسائل راجع به اصول دین روی داد موجب کشتار فراوان و هجرت بسیاری از علمای فریقین از بلاد خود به جاهای دیگر شد.[۲] ابن اثیر در کامل می‌گوید: «هنگامی که محمود بر ری مسلط گشت به خلیفه القادر بالله نوشت که مجدالدوله پنجاه زن و سی و چند پسر دارد و وقتی از او (مجدالدوله) دربارهٔ این امر سؤال شد گفت که این روش اسلاف من است. پس محمود جمع کثیری از یارانِ او را به دار آویخت و معتزله را به خراسان تبعید کرد و کُتب فلسفه و مذاهب اعتزال و نجوم را بسوخت و از سایر کُتب به اندازهٔ صد بار برداشت.»[۳]

از سخن ابن‌اثیر درمی‌یابیم که احتمالاً مجدالدوله از بیم محمود اظهار نکرده است که داشتن بیش از چهار زن به‌صورت متعه در مذهب شیعه جایز است و تنها به گفتنِ اینکه این روش اسلاف من است اکتفا کرده. دیگر آنکه از نظر سلطان محمود هر آنکه حنفی اشعری نمی‌بود لاجرم باطنی و قرمطی شمرده می‌شد و البته چنانکه می‌دانیم پس از او مسعود نیز به‌راه پدر رفت و آنچه از او بر حسنک رسید شاهد این مدعاست.

۲. تمرکز قدرت سیاسی و اجتماعی مسلمین در دو قطب فکری سنی و شیعه یا به عبارت دیگر در دو اعتقاد اصولی اشعری (خاصه حنفی الفروع آن) و عدلی مذهب، که این هر دو مکتب مقید به تمسک و حفظ نصوص به همان معنای معتبر آن در نزد ائمهٔ خویش و معتقد به پیروی از (سلف صالح) خود بودند و به متکلمین و اقوال آنان کمتر توجه داشتند و البته چون اکثریت با اهل‌سنت بود و سلاطین غزنوی و سلجوقی خود را به حمایت از سنت و محو بدعت معرفی می‌کردند، دیگر برای نشر اقوال و بسط عقاید سایر فرق لااقل در قلمرو این دو حکومت مجالی

---

۱. فرار از مدرسه، ص ۱۳.

۲. رک. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۲۴۰_۲۳۴.

۳. الکامل فی‌التاریخ، ج۹، ص ۳۷۲.

باقی نمی‌ماند و به گفتهٔ راوندی «در حمایت ایشان (سلاجقه) دین و علم و تقوا در خراسان رونق تمام دارد و کفر و الحاد و تشیع و فلسفه و دهریت و تناسخ از میان برداشته شده و الطرق کلها مسدودة الا طریق محمد».[۱]

۳. عامل سوم که در حقیقت از فروع و نتایج و ثمرات عامل دوم است عبارت است از تحکیم مبانی اعتقادی همین دو مذهب؛ یعنی، تسنن و تشیع و بسط فرهنگی آن به وسایل مختلف از جمله تأسیس مدرسه‌های دولتی که به‌نام مؤسس آن خواجه نظام‌الملک نظامیه نامیده می‌شد و نیز ایجاد مدرسه‌هایی در شهرهای بزرگ اسلامی به‌وسیلهٔ سنیان اشعری و مراکز علمی شیعه در نجف توسط شیخ طوسی و نیز در حله و بسیاری از شهرهای ایران مانند ری و قم و کاشان و سایر مراکز تجمع شیعیان. به‌طوری‌که در اواخر قرن پنجم مسلمین به دو مذهب سنی و شیعه منقسم و مشخص شدند و البته دیگر فرقه‌های مسلمین نیز که به‌هر حال منشعب از این دو مذهب بودند. از قبیل اسماعیلیان و زیدیان از شیعه و کرامیان و ماتریدیان از سنی و آن گروه باقی‌مانده از کسانی‌که معتزلی الاصول ولی در فروع پیرو یکی از مذاهب سنی یا شیعه بودند، نیز فعالیتهایی داشتند که روز به‌روز محدودتر می‌شد؛ به‌خصوص در مورد اسماعیلیان که پس از اقدامات حاد و خشن حسن صباح و بزرگ امید و دیگران که در ایران و عراق به‌نام ملاحده معروف شده بودند خودبه‌خود به انزوا کشانیده شدند. مضافاً بر آنکه خلفای عباسی و غزنویان و سلجوقیان به تمام قوا درصدد از میان بردن آنان بودند، خصوصاً پس از قتل حاکم بامرالله فاطمی (م. ۴۱۱) در مصر و انحلال قدرت مطلقهٔ او که مرکز خلافت اسماعیلی مصر دیگر آن عظمت و قدرت و نفوذ سابق را که بتواند به مذهب اسماعیلی قوت و استمرار ببخشد نداشت و در ایران نیز با مبارزهٔ جدی و دامنه‌دار سلاجقه و شاهان مازندران و جبال با ملاحده کم‌کم آنان نه تنها از میدان مجادلات کلامی که از اجتماع نیز بیرون رانده شدند.

براساس همین عامل سوم، یعنی تحکیم مبانی اعتقادی تسنن و تشیع و با رجوع کلی به اعتقادات و آراء و احوال ائمه سلف و صدر اسلام اعم از سنی و

۱. تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۴۸.

شیعه، مخالفت دانشمندان فریقین با کلام و متکلمان از طریق وعظ و ارشاد و مجلس گفتن و تألیف کُتب و رسالات در این مورد از طرفی و توسعه و ترویج مبانی تصوف و عرفان و تأسیس و تشکیل خانقاهها و نیز قوت یافتن فلسفه و حکمت محض ـ که این هر دو یعنی فلسفه و عرفان با کلام رابطهٔ خوشی نداشتند ـ از طرف دیگر موجب شد که نه تنها فن کلام و مباحث و مجادلات کلامی دیگر به‌عنوان یک عامل اصلی و اساسی در حیات سیاسی و اجتماعی مسلمین شناخته نشود و صرفاً به‌صورت یک امر یا تفنن کاملاً علمی (آکادمیک) در آید و کسی به آن اقبال و توجه نکند، بلکه اشتغال به آن و یا ترویج مسائل مورد اختلاف در آن فن نیز با سوء ظن و تنفر مسلمین روبه‌رو شود و مجادلات و مباحثات میان فرقه‌های مختلف فقط به مسائل فرعی و فروعات فقهی و اختلاف فتواها و علل احکام و شرایع مقصور گردد.

در این مورد بهتر است گفتار غزالی را از احیاءعلوم‌الدین نقل کنیم: «پس از آن دوران در میان صدور و بزرگان مملکت این عقیده رایج شد که خوض در علم کلام و فتح باب مناظره و معارضه در آن را صواب ندانند. چرا که بسیاری تعصبات ناروای زشت و دشمنیهای آشکار که منجر به خونریزی و کشتار مردمان و ویرانی شهرها می‌گردید، بر اثر همان مجادلات و مناظرات کلامی روی می‌داد. از این‌رو خسروان و وزیران صلاح مملکت خویش چنان دانستند که دانشمندان به مناظره در باب فقه و به بیان اعتقادات سلف و آنچه برای مردمان عموماً و برای مذاهب شافعی و حنفی خصوصاً لازمتر است بپردازند. پس مردمان کلام و روش علمی آن را رها کردند و به مسائل خلافیهٔ فقهی میان این دو امام روی آوردند و به تقریر علل شرایع و مذاهب و تمهید اصول فتاوی پرداختند و در این باب تألیفات بسیار کردند و مجادلات و مباحثات خود را فقط در این امر مقصور داشتند و تاکنون نیز همین رویه مستمر مانده است و نمی‌دانیم خداوند تبارک و تعالی پس از ما و در دوران پس از ما چه مقدر فرموده باشد.»[۱]

۴. اختصاص یافتن و توجه و دلبستگی اغلب مسلمانان در اصول به یکی از

---

۱. ج ۱، ص ۴۲.

سه مذهب اشعری و معتزلی و شیعه که گاه بر معتزله و شیعه به مناسبت اعتقاد هر دو مذهب به عدل «عدلی» اطلاق می‌شود و استوارشدن مبانی اعتقادی این مذاهب و بسط و انتشار کتابهای کلامی که توسط بزرگان و ائمهٔ مذاهب اکثریت مسلمان تصنیف شده بود، مانندِ: الشامل ولمع الادله امام الحرمین و اصول دین بَزدَوی و التمهید باقلانی و الاسماء و الصفات و الاعتقاد و الهدایه ابوبکر بیهقی و التبصیر فی‌الدین اسفراینی از اشاعره، مغنی قاضی عبدالجبار از معتزله و کتابهای العیون و المحاسن شیخ مفید و شافی سید مرتضی و تلخیص الشافی شیخ طوسی از شیعه سبب شد که در اواسط قرن پنجم در نظر غالب مسلمانان که با سنت و حدیث آشنایی داشتند آراء و عقاید سایر نحل و فرق اسلامی دیگر جلوه‌ای نیابد، تعالیم اسماعیلیان نیز که به روش و سنت متداول ایشان در خفا و تنها به مستعدان آموخته می‌شد[۱] از حدود قلاع و مساکن خود آنان فراتر نمی‌رفت و آنچه نیز توسط دستگاه خلافت فاطمی و داعیان ایشان چون مؤیدالدین داعی الدعاةشیرازی صاحب رسائل و دیوان شعر و استاد ناصرخسرو در معارف اسماعیلی و ابویعقوب سگزی صاحبِ کشفِ المحجوب و ابوحاتم رازی صاحب دعائم الاسلام و ابوالقاسم حسن‌بن اسحق و قاضی حمیدالدین کرمانی و ناصرخسرو تألیف می‌شد اختصاص به خواص داشت و در دسترس همگان قرار نمی‌گرفت. علاوه بر اینها، سختگیریهای خلفای عباسی و دولتهای غزنوی و سلجوقی آنان را بیش از پیش منزوی ساخت و از مبارزات کلامی بازداشت.

۵. شدت یافتن مبارزه و مخالفتی که مسلمانان سنی و شیعه با اصل وجود فن کلام به‌عنوان معرف و مبین ذات و صفات باری تعالی ابراز می‌کردند؛ بدین معنی که زُعمای فرق مقبول و به رسمیت شناخته شدهٔ مسلمین، یعنی سنیان و شیعیان نه تنها مسلمانان را به تمسک و روی آوردن به نصوص کلام‌اللّه مجید و احادیث صحیح از پیامبراکرم (ص) و ائمه و صحابه و تابعین و آنچه را اصطلاحاً «سلف صالح» نامیده می‌شود، امر و تشویق می‌کردند، بلکه از اشتغال آنان به فن کلام و تمسک به ادله و براهین در مقام اثبات دین عموماً و در بحث از ذات و صفات

۱. رک. دیوان ناصرخسرو قصیدهٔ «ای خوانده بسی علم و جهان گشته سراسر»، ص ۱۷۲.

باری تعالی خصوصاً باز می‌داشتند و اگر در قرن دوم و سوم تنها ائمه شیعه (ع) و علمای اهل سنت با متکلمان و معتزله مخالفت می‌ورزیدند و احیاناً آنان را به‌خاطر آرای کلامی‌شان که اهل سنت از آن به بدعت تعبیر می‌کردند، فاسق می‌شمردند و حدیثی از آنان نمی‌نوشتند و شهادت‌شان را نمی‌پذیرفتند، در قرون بعد، یعنی قرن چهارم و پنجم و ششم که این مسأله شدت یافت کار به جایی رسید که گاه علمای سنی مذهب برخی از متکلمان بزرگ را تکفیر کنند و مهدورالدم خوانند.

مقدسی دربارهٔ ابن‌عقیل حنبلی (م. ۵۱۲) صاحب کتاب الفنون در فقه و کلام می‌گوید: «از بزرگان دین خودمان تعجب کردم که چرا او را تکفیر کردند و مهدورالدم خواندند و به قتل او فتوی دادند و پیش از آنکه توبه کند به زندقهٔ او حکم کردند و نمی‌دانستم که چه چیز این اعمال را در حق او رواداشت و چه باعث شد که آن قدر مبالغه در کار او به‌کار رود تا آنکه به این فضیحت آگاه شدم و دریافتم که به آن علت و نظایر آن خون او مباح شد.[1] و منظور مقدسی از «فضیحت» اشتغال ابن عقیل حنبلی به کلام و تألیف کتب کلامی است.

درکتب تاریخ و سیر و رجال بسیاری افراد هستند که محدثان و حفاظ دربارهٔ آنان گفته‌اند که حدیث از آنان نوشته و پذیرفته نشود زیرا متکلم‌اند. در لسان‌المیزان دربارهٔ حفص‌القرد آمده است که «حفص القرد بدعتگر است و نسائی دربارهٔ او گفته است که او متکلم است پس حدیث او نوشته نشود و شافعی در مناظرات خود او را تکفیر کرده است».[2]

گذشته از این برخی از مشاهیر کسانی‌که به زندقه و الحاد متهم یا معروف شده بودند، در ابتدا از زمرهٔ متکلمان به‌شمار می‌رفته‌اند و مهارت و تبحر بسزایی در فن کلام داشتند که از این میان کسانی چون ابن‌راوندی (م. ۲۵۰)، ابوعیسی وراق (م. ۲۴۷) و محمدبن علی شلمغانی معروف به ابن ابی‌العزاقر (مقتول در بغداد ۳۲۲) را می‌توان نام برد و همچنین بسیاری ازکسانی‌که در عهد اموی و اوایل دورهٔ عباسی، یعنی منصور و هادی و مهدی و هارون به جرم زندقه به هلاکت رسیده بودند،

۱. تحریم النظر فی کتب اهل الکلام، ص ۲.
۲. لسان المیزان، ج ۱، ص ۲۳۰.

چون معبد جهنی (مقتول در ۸۰) و غیلان دمشقی (مقتول در ۱۲۶) و صالح‌بن عبدالقدوس (مقتول به امر هارون) از جملهٔ متکلمین شناخته شده بودند.

هرچند در طول قرن دوم تا پنجم ائمهٔ مذاهب سنی و شیعی در لزوم تمسک به کتاب و سنت و اقوال صحابه و تابعین و سلف صالح بسیار جد و جهد داشتند و در اقوال و رسالات و کُتب آنان نهی صریح از پرداختن به کلام فراوان بود، ولی فقط از اواسط قرن پنجم در شرق و غرب عالم اسلامی تألیف کتب مستقل در ذمّ کلام و تحریم آن بر غیر خواص از اهل علم فراوان شد که از آن جمله است: المنقذ من الضلال و الجام العوام عن علم الکلام غزالی و تحریم النظر عن کتب اهل الکلام ابن قدامه مقدسی و ذم الکلام خواجه عبدالله انصاری و لباب العقول فی الرد علی الفلاسفه فی علم الاصول ابن المکلائی (م. ۶۲۶).[1] البته دامنهٔ تألیف کتبی از این نوع تا قرن ششم و هفتم نیز کشیده شد که مضمون آن همان برحذر داشتن مسلمانان از اشتغال به کلام است، منتهی هر مؤلف به سبک خویش و با توجه به معتقدات اصولی مذهب خود (سنی یا شیعه) سخن گفته است.

پس از این تاریخ نیز کُتب کلامی بسیاری را بزرگان این دو مذهب و علمای بنام زمان چون نسفی و امام فخر رازی و شهرستانی و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلّی تألیف کرده‌اند که بیشتر در رد آراء متکلمان سایر فرق و اثبات حقانیّت مذهب مختار مؤلف است و خط اصلی در آن تطبیق مسائل کلامی و استدلالهای پیچیده و غالباً برگرفته از فلسفهٔ یونانی، با آیات کلام‌الله مجید و احادیث وارده از پیامبر اکرم (ص) و ائمهٔ مسلمان و تلفیق میان معتقدات مذهبی و مبانی فلسفی است.

تأثیر علم کلام در شعر فارسی

با توجه به وضع سیاسی و اجتماعی ایران در دوران مورد بحث ما، یعنی دورهٔ سامانی و غزنوی و سلجوقی درمی‌یابیم که در دورهٔ سامانی، پادشاهان و اُمرا نسبت به اصحاب ادیان مختلف تساهل می‌ورزیدند و با آنان مدارا می‌کردند به

---

۱. منسوب به مکلایه از بلاد اندلس.

همین جهت در این دوره به‌افرادی غیر مسلمان از اهل علم و فن برمی‌خوریم که ملازم دستگاه سامانیان و امرای طبرستان و آل‌بویه و مورد احترام آنان بوده‌اند که از آن جمله می‌توان از ابواسحق صابی و علی‌بن عباس مجوسی و بقایای خاندان بختیشوع و دیگر دانشمندانی که ابوحیان توحیدی نامشان را در کتاب الامتاع و المؤانسة آورده است نام برد.

سامانیان که در حد امیران محلی در خراسان و قسمتی از ماوراءالنهر حکومت داشتند، با آنکه ظاهراً از خلیفهٔ بغداد پیروی می‌کردند، مانند غزنویان سرسپردهٔ دستگاه خلافت نبودند و حتی بنا بر مشهور نصربن‌احمد سامانی و برخی از معتمدان او به مذهب اسماعیلی گرویده بودند.[۱] و «در کتابخانه‌های سامانیان ترجمه‌هایی از کُتب قدمای یونان و هند نیز در ردیف کُتب فقه و حدیث قرار داشت و از حکما و علمای آن عصر مثل محمدبن زکریا و ابوعلی سینا هم در دستگاه آنان حمایت و تشویق می‌شد».[۲]

پس از تسلط آل‌بویه بر خلفای عباسی نیز «امیران ایرانی از ضعف خلفای بغداد استفاده کرده در هر گوشه‌ای سر به طغیان برداشتند و به تشکیل حکومتهای مستقل پرداختند و خلفای عباسی که به‌علت ناتوانی قدرت لشکرکشی و سرکوبی آنان را نداشتند در ظاهر فرمان حکومتی به‌ایشان داده، همین قدر قانع بودند که آنان نام خلیفه را پیش از نام خود در خطبه‌ها یاد کنند».[۳]

اما ترکان غزنوی که از حد امیران محلی تجاوز کرده، در ادارهٔ مملکتِ وسیع خود به حمایت خلفای عباسی محتاج بودند، برای جلب عنایت آنان راه سختگیری و تعصب پیش گرفتند و با تظاهر به دینداری به آزار مخالفان دست گشودند و آنان را اعم از رافضی و معتزلی و باطنی، قرمطی خواندند و به قلع و قمع ایشان پرداختند. علاوه بر این، انتشار دعوت فاطمی در سراسر عالم اسلامی و استقرار حکومت مستقل و مستبد فاطمی در مصر و آشوبها و اختلالات و کشت و کشتارهایی که

---

۱. سیاست‌نامه، ص ۱۶۷ـ۱۶۱ و مقدمهٔ تقی‌زاده بر دیوان ناصرخسرو.

۲. سیری در شعر فارسی، ص ۱۵.

۳. تاریخ ایران زمین، ص ۱۷۸.

از سوی اسماعیلیان روی می‌داد و اندکی پیش از آن نیز توسط قرامطه روی داده بود، ارکان حکومت عباسی را متزلزل ساخته بود. از طرفی سختگیری و خشونتی که خلفای عباسی نسبت به اسماعیلیان نشان‌می‌دادند و نفرت و وحشتی که از خلفای فاطمی داشتند به‌حدی بود که انتساب آنان را به پیامبر اکرم (ص) باطل و «از نسل یکی از ملحدان ایرانی به نام عبداللّه بن میمون قداح می‌شمردند»،[۱] هر چند علمای انساب صحت انتساب آنان را به حضرت صادق (ع) تأیید کرده‌اند.[۲] و از جملهٔ قربانیان این خشونت و تعصب حسنک وزیر معروف بود که سلطان مسعود علت ظاهری مهدورالدم بودن او را تمایل به فاطمیان و قبول خلعت از آنان قرار داد.

ترکان سلجوقی نیز روشِ غزنویان را با شدت و تعصب بیشتری در پیش گرفتند و بدیهی است که این‌گونه تعصبات منجر به جدالها و مناقشات شدید می‌شد. «تعصبات مذهبی در این دوره منحصر به بحثها و مشاجرات فُقها یا جنگ و خونریزی دسته‌های مختلف نبود بلکه به صورتهای گوناگون در اواخر قرن پنجم و ششم و اوایل قرن هفتم ملاحظه می‌شود. بین سنیان بر سر ترجیح مذهب حنفی و شافعی یا بر سر بحث در جبر و اختیار یا دربارهٔ رؤیت و نفی رؤیت و یا در ترجیح مذهب اشعری و معتزلی و کرامی و غیره، و بین سنیان و شیعیان در مسائل گوناگون مورد اختلاف و بین همهٔ آنها با باطنیه بحثهای طولانی و سخت، که غالباً به تشکیل مجالس و تألیف کتب منجر می‌گردیده و یا به‌گرفتن خط و اقرار به ترک عقیده‌ای و قبول عقیدهٔ دیگر می‌انجامیده و گاه به کشتن و مثله کردن و نظایر این فجایع پایان می‌یافته است».[۳]

با آنکه «آوردن مواعظ و نصایح از اوایل قرن چهارم در شعر فارسی معمول

---

۱. تاریخ ادبیات ایران. ص ۲۸۸.

۲. از جمله ابن صوفی درکتاب المجدی، ص ۱۰۵ـ۱۰۴ و اساساً این کتاب از این‌رو به المجدی موسوم شده است که ابوالحسن عمری «ابن صوفی» آن را برای نقیب النقباء الطالبیین در مصر ابوالحسن احمدبن حمزه‌بن حسن فاطمی ملقب به مجدالدوله تألیف و به او تقدیم کرده و در مقدمهٔ کتاب نیز صریحاً خلفای فاطمی را بنی اعمام خویش خوانده است، ص ۱.

۳. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۱۴۹.

شد[۱] و نیز هرچند «در قرن چهارم و پنجم از آن باب که آخرین ائمهٔ مشهور معتزله و نخستین متکلمین اشعری مشغول مبارزه با یکدیگر بوده‌اند.»[۲] و در قرن ششم «بحث و مناظرهٔ مذهبی در میان ائمهٔ زمان امری رایج و دائم بود» و «علمای کلام با علاقهٔ وافر سرگرم کار و مطالعه در مسائل کلامی بوده و در شقوق مختلف این علم، کتب متعدد تألیف و تدوین کرده‌اند.»[۳] اما با این همه جز عده‌ای معدود و مواردی از استثنا، شاعران بزرگی چون فرخی و عنصری و منوچهری و امیر معزی و مسعود سعد و نظایر ایشان که به‌عنوانِ شاعرِ مدیحه‌گو شناخته شده و شهرت یافته‌اند، کمتر به مسائل کلامی توجه کرده و اصولاً به نظر نمی‌رسد که با آن آشنایی داشته‌اند، و علی‌رغم گفتهٔ نظامی عروضی که «شاعر باید در انواع علوم متنوع باشد و در اطراف رسوم مستطرف، زیرا چنانکه شعر در هر علمی به‌کار همی شود هر علمی در شعر به‌کار همی شود»،[۴] توجه و آگاهی شاعران بر علم کلام نه در دوران سامانی خریدار داشته که با وجودِ شهرت به تسامح و تساهل و حمایت از حکما و علما برای امکان و حرمت یا اباحهٔ ترجمه و تفسیر قرآن مجید به فارسی، چنانکه در مقدمهٔ تفسیر طبری آمده است، مدتهایِ مدید وقت صرف می‌شود و آخر الامر هیأتی مرکب از دانشمندان بنام از فقها و محدثان و حفاظ با هزار احتیاط و پرهیز دست به‌کار ترجمه می‌زنند و نه در دورهٔ غزنوی که در موافقت با سلیقهٔ خلفای بغداد و علمای عامه به علوم عقلی نظر مساعد نداشتند و نه در دورهٔ سلجوقی که کار اختلافات مذهبی به تکفیر و قتل و مثله کردن می‌انجامید. بلکه شاعرانی که به اقتضای وضعیت اجتماعی و رسم رایج زمانه شعر خود را به دربار شاه و یا دستگاهِ امیر یا حاکمی عرضه می‌داشتند و صله دریافت می‌کردند، طبعاً یا بر کناره می‌رفتند و یا سخن موافق طبع حکومت می‌گفتند، به همین جهت است که نه تنها فرخی در مدح سلطان محمود می‌گوید:

---

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۳۶۸.
۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۲۷.
۳. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۶۵.
۴. منتخب چهار مقاله، ص ۴۷.

اینجا همی یگان و دوگان قرمطی کشد　　زینان به ری هزار بیابد به یک زمان

(دیوان فرخی، ص ۲۴۸)

و در مرثیه او می‌گوید:

آه و دردا که کنون قرمطیان شاد شوند　　ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار

(ص ۸۵)

بلکه غضائری نیز که هم شیعی‌مذهب است و هم اهل ری که حکومت دیلمیان شیعی‌مذهب آنجا به‌دست سلطان محمود بر افتاده است چنین می‌گوید:

هزار بتکده آواره کرد هریک از او　　هزار شیر دمنده به قهر کرده شکال
بلای برهمنان است و قهر قرمطیان　　هلاک اهرمنان است و آفت دجال
زهی ملک که حلال اینچنین بود دینار　　به تیغ پالده در خون خصم داده صقال

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۵۷۵)

و البته غضائری از همان دینار حلال آن‌قدر دریافت کرده است که در ضمنِ همین قصیده بگوید:

بس ای ملک که نه لؤلؤ فروختم بسلم　　بس ای ملک! که نه گوهر فروختم به جوال

(همانجا)

دیوان این شاعران مدیحه‌سرا حتی از شعرهایی که در توحید و ستایش باری تعالی و یا منقبت پیامبر اکرم (ص) سروده شده باشد خالی است که گمان نمی‌رود فقط آسان‌گذرانیها و شادخواریهای حاصل از کشورگشاییهای سلاطین آنان را از توجه به این موضوع باز داشته باشد؛ زیرا، در دیوان شاعری چون مسعود سعد نیز که لااقل نوزده سال از عمر خود را در زندان و به رنج و سختی گذرانیده است نظیر چنین ابیاتی نادر است:

چون بدیدم به دیدهٔ تحقیق　　که جهان منزل فناست کنون
رادمردان نیک محضر را　　روی در برقع حیاست کنون
آسمان چون حریف نامنصف　　بر سرِ عشوه و عناست کنون

دل فگارست همچو دانه از آنک | زیر این سبزه آسیاست کنون
طبع بیمار من ز بستر آز | شکر یزدان درست خاست کنون
در عقاقیر خانهٔ توبه | نوشداروی صدق خواست کنون
آن زبانی که مدح شاهان گفت | مادح حضرت خداست کنون
لهجهٔ خوش نوای پر نغمت | بلبل باغ مصطفاست کنون
سر آسوده و تن آزاد | پنج گز پشم و پنبه راست کنون
مدتی مدحت شهان کردم | نوبت خدمت دعاست کنون

(دیوان، ص ۶۲۱)

از طرف دیگر گمان نمی‌رود که سختگیریها و تعصبات سلاطین غزنوی و سلجوقی چنانکه گذشت و بیم جان تنها عامل بی‌توجهی این شاعران به کلام و مسائل آن باشد؛ زیرا، هرچند این سلاطین فقط خریدار مدح بودند و به غیر آن اعتنا نداشتند و علی‌رغم سختگیریها و تعصبات لااقل گروه شاعران از آنان به جان ایمن بودند و رشتهٔ حیات هیچ شاعرِ پارسی‌گوی در این دوران به سبب داشتن اعتقاد مذهبی و یا به دلیل لامذهبی قطع نشد در حالی‌که در دستگاه خلفای عباسی در شرایط مشابه و به همین دلایل ابن مقفع و بشار[1] و صالح‌بن عبدالقدوس[2] و بسیاری دیگر به امر منصور و مهدی و هارون به‌قتل رسیدند و دعبل ابن علی خزاعی مداح ثامن الائمه (ع) از بیم مأمون فراری و آواره بود. در زمان ملکشاه سلجوقی در نیشابور «که امام الحرمین خود را در آن قهرمان دفاع از سنت و شریعت می‌داند، یک منجم و طبیب عالیقدر که مورد حمایت خواجه نظام الملک وزیر هم هست، کتاب شفا را مثل یک کتاب الهی تقدیس می‌کند و ستایش، و با این‌همه نفوذ و اعتبار او نیز تا جایی است که او را حجةالحق می‌خوانند و امام عمر خیّام».[3]

و این فیلسوف دهری که شاعر نیز هست و صریحاً می‌گوید: «باز آمدنت نیست چو رفتی رفتی»، آن‌قدر بر جان خود ایمن هست که در جواب وزیری که او را به خدمت سلطان می‌خواند، می‌گوید: «واعجبا! من چه کنم خدمت سلطان را هزار

۱. اغانی، ج ۳، ۲۴۳ـ۲۴۱.
۲. همان کتاب، ج ۱۴، ص ۱۶۸.
۳. فرار از مدرسه، ص ۳۴.

سال آسمان و اختران را در مدار و سیر به شیب و بالا جان باید کندن تا ازین آسیابک دانه‌ای درست چون عمر خیام بیرون افتد و از این هفت شهر پای بالا و هفت دیه سرنشیب یک قافله‌سالار دانش چون من درآید، امّا اگر خواهی از هر دهی در نواحی کاشان، چون خواجه ده ده بیرون آرم و به جای او بنشانم که هر یک از عهدهٔ کار خواجگی بیرون آید.»[1]

حتی سختگیری و تعصب سلطان محمود در مورد شاعران به کاستن میزان صله محدود می‌شود، چنانکه در مورد فردوسی تخلیط‌گران در جواب محمود که گفت فردوسی را چه دهیم، «گفتند پنجاه هزار درم و این خود بسیار باشد که او مردی است رافضی و معتزلی مذهب ... و سلطان محمود مردی متعصب بود در او این تخلیط بگرفت و مسموع افتاد در جمله بیست هزار درم به فردوسی رسید».[2]

اما آنچه شعرای بزرگ را از توجه و پرداختن به مسائل کلامی باز داشته است شاید این نکته باشد که برخلاف افکار و موضوعات و مسائل عرفانی که مبتنی بر عشق و تجلیات لطیف روحانی است و به همین سبب هم بهترین پایگاه و برترین جایگاه را در شعر یافته و والاترین آثار تصوّف و عرفان اسلامی به زبان عطار و سنایی و مولانا به شعر درآمده و قالب و محتوای آن چنان با یکدیگر تناسب یافته‌اند که گویی جدایی‌ناپذیرند، مباحث و مسائل کلامی از آنجا که بر مبنای استدلال آن هم در چارچوب شرع قرار دارد تجانس و سنخیتی با شعر که لااقل به زعم مردم آن دوران: «صناعتی است که شاعر بدان صناعت اتساق مقدمات موهمه کند و التیام قیاسات منتجه بر آن وجه که معنی خرد را بزرگ گرداند و معنی بزرگ را خرد و نیکو را در خلعت زشت باز نماید و زشت را در صورت نیکو جلوه دهد.»[3] ندارد و علاوه بر آن دست استدلالیان و زبان منطقیان نیز در مورد استفاده از تشبیهات و تمثیلات معمول عرفا در شعر که سخن آنان را زیبا و در عین حال محسوس و ملموس می‌سازد بسته است. از این‌رو وجود مفهوم یا اصطلاحی کلامی در پاره‌ای

۱. منشآت خاقانی، ص ۲۵۹.
۲. منتخب چهار مقاله، ص ۷۹.
۳. منتخب چهار مقاله، ص ۱۷.

از اشعار بعضی از شاعرانِ آن دوران را باید به تفنن یا تکلف نسبت داد نه به اعتقاد یا تمسک شاعر به مسائلِ کلامی و توجه او به قیل و قال و نقض و ابرام متکلمان؛ مثلاً، در بیت زیر از شهید بلخی که به‌عنوان متکلم شهرت یافته است.

فضاع حلمی و خاننی جلدی و من یطیق القضاء و القدر

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۳۸۹)

به این معنی که «صبرم تباه شد و خویشتن داریم خیانت ورزید. چه کسی از عهده قضا و قدر بر می‌آید»، یا این بیت از فرخی:

همه کسی ز قضا و قدر بترسد و باز ز ناوک تو بترسد همی قضا و قدر

(دیوان فرخی سیستانی، ص ۱۲۲)

و ابیات زیر از خسروی سرخسی:

مر خداوند را به عقل شناس که به توحید وهْم نابیناست
آفریننده را نیابد وهم گر به وهم اَندَر آوریش خطاست
وَهْم ما یار جَوهر و عَرَض است وین دو بر کردگار نازیباست
کَیف گُفتَن خطاست ایزد را کَیف چون باشدش که بی‌اَکْفاست
نیست مانند او مپرس که چیست نامکان گیر را مگو که کجاست

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۳۵)

و این بیت از مسعود سعد:

بنمود بدو حکم و قضا قدرت و امکان بفزود بدو دولت و دین حشمت و اجلال

(دیوان مسعود سعد، ص ۲۲۶)

هرچند مسعود سعد و شهید و فرخی ذکری از قضا و قدر که از اهم مسائل کلامی متکلمان است به میان آورده، و خسروی نیز مفاد سخنان ائمهٔ دین را به شعر درآورده است، ولی به‌نظر می‌رسد که در این اشعار توجه بیشتر به مصنوع ساختن شعر و صنعت مذهب کلامی است نه به مسائل کلامی و خلاف این معنی؛ یعنی، عدم تمایل شاعران اولیه زبان فارسی به فن کلام و موضوعات آن را در برخی از ابیات آنان بیشتر می‌توان استنباط کرد. رودکی می‌گوید:

برای پرورش جسم، جان چه رنجه کنم   که حیف باشد روح‌القدس به سگبانی
مراز منصب تحقیق انبیاست نصیب   چه آب جویم از جوی خشک یونانی

(آثار منظوم رودکی، ص ۴۹۳)

و به صراحت از فلسفه و کلام تبری می‌کند و از منصب تحقیق انبیا نصیب می‌جوید.

*

البته بی‌توجهی یا کم توجهی به مسائل کلامی مانع از تعریض بعضی از شاعران به صاحبان مذاهب مختلف مانندِ باطنیه و معتزله و منسوب ساختن آنان به الحاد و نیز ذمّ کلام نشده است؛ مثلاً، منوچهری هرچند که به گواهی دیوانش او را با این مسائل کاری نیست، اما طعنه بر باطنیان را فراموش نمی‌کند و می‌گوید:

باطنش هست دیگر و ظاهرش دیگر است   گوئی شده است این گل دو روی باطنی

(دیوان، ص ۱۲۹)

و ظهیر فاریابی مردی را به‌سبب اعتقاد به اعتزال هجا می‌گوید:

ترا به تیغ هجا پاره‌پاره خواهم کرد   که کشتن تو مرا شد فریضهٔ کلی
خدایگان وزیران مرا چه خواهد کرد   ز بهر خون یکی زن به مزد معتزلی

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۱۶۰)

و «خاقانی ابوالعلای گنجوی را تهمت ملحدی و باطنی می‌نهد»،[۱] و نیز در تعریض به معتزله می‌گوید:

رؤیت حق به بر معتزلی   بودنی نیست ببین انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیل   نفی لاتدرکه الابصارش
گوید از دیدن او محروم‌اند   مشتی آب و گل روزی خوارش
خوش جوابیست که خاقانی داد   از پی رد شدن گفتارش
گفت من طاعت آن کس نکنم   که نبینم پس از آن دیدارش

(ج ۲، ص۱۶۱)

---

۱. با کاروان حله، ص ۱۶۱.

که اگر بیت اخیر را خاقانی در اشاره به سخن امیرالمؤمنین علی (ع) گفته باشد که فرمود: «افاَ عبد مالااری»[۱] (آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟). می‌توان گفت که نسبت به دنبالهٔ مطلب، یعنی «لا تدرکه العیون بمشاهدةالعیان ولکن تدرکه القلوب بحقائق الایمان»[۲] (دیده‌ها او را آشکار نتواند دید اما دلها با ایمان درست بدو خواهد رسید) تجاهل کرده است. خاقانی در ذم کلام نیز چنین می‌گوید:

جدلی فلسفی است خاقانی — تا به فلسی نگیری احکامش
فلسفه در جدل کند پنهان — وآنگهی فقه برنهد نامش
مس بدعت به زر بیالاید — پس فروشد به مردم خامش
دام در افکند مشعبدوار — پس بپوشد به خار و خس دامش
مرغ را هم به لطف صید کنند — پس ببرّند سر به ناکامش
علم دین پیشت آورد وآنگه — کفر باشد سخن سرانجامش
کار او و تو تا گه تطهیر — کار طفل است و آن حجّامش
شکرش در دهان نهد وآنگه — ببرد پاره‌ای ز اندامش

(دیوان، ۸۹۰ـ۸۸۹)

و باز می‌گوید:

ای امامان و عالمان اجلّ — خاک جهل از بر اجل منهید
علم تعطیل مشنوید از غیر — سرّ توحید را خلل منهید
فلسفه در سخن میامیزید — وآنگهی نام آن جدل منهید
وحل گمرهی‌ست بر سر راه — ای سران پای در وحل منهید
زحل زندقه جهان بگرفت — گوش همت بر این زحل منهید
نقد هر فلسفی کم از فلسی است — فلس در کیسهٔ عمل منهید

(ص، ۱۷۲)

و باز در نکوهش اشتغال به کلام و لزوم پیروی از سنت می‌گوید:

زهی دولت که امکان هدایت یافت خاقانی
کنون صد فلسفی فلسی نیرزد پیش امکانش
تویی خاقانیا طفلی که استاد تو دین بهتر
چه جای زند و استاهست یا زردشت و میزانش

---

۱. نهج‌البلاغه، ترجمهٔ شهیدی، ص ۲۵۸.
۲. همان کتاب، ۱۸۷

هدایت ز اهل دین آموز و قول فلسفی مشنو
که طوطی کان ز هند آید نجوید کس به خزرانش
فرایض ورز و سنت جوی و اصل آموز و مذهب خوان
مجسطی چیست و اشکالش قلیدس کیست و اقرانش
فقیهی به ز افلاطون که آن کش چشم درد آید
یکی کحال کابل به ز صد عطار کرمانش

(ص ۲۱۴)

همچنین شاید بتوان طنز و طعنه حکیم عمر خیام را در برخی از رباعیات البته با منظور و مقصودی متفاوت با خاقانی متوجه متکلمان دانست که با در نظر داشتن همزمان بودن خیام با امام‌الحرمین جوینی و امام محمد غزالی و گرمی بازار کلام این امر بعید نمی‌نماید. به‌این ترتیب مخاطب این‌گونه رباعیات البته نه مردم عادی بلکه متکلمانی هستند که به قول خیام:

قومی متفکرند اندر ره دین — قومی به گمان فتاده در راه یقین
می‌ترسم از آنکه بانگ آید روزی — کای بی‌خبران راه نه آنست و نه این

(رباعیات، ص ۱۳۶)

و در جایی که اینان از قضا و قدر و ثواب و عقاب و ارزاق و اجال سخن می‌رانند خیام به تعریض می‌گوید:

بر من قلم قضا چو بی من رانند — پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند
دی بی من و امروز چو دی بی من و تو — فردا به چه حجتم به داور خوانند

(ص ۱۱۲)

و

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد — دل را به چنین غصه دژم نتوان کرد
کار من و تو چنانکه رای من و توست — از موم به‌دست خویش هم نتوان کرد

(ص ۱۱۳)

و نظیر این‌گونه تعریضات در شعر خیام فراوان است. اما با این همه، شاعرانی چون ناصرخسرو و سنایی در اغلب اشعار به مسائل کلامی پرداخته‌اند و محدودیتها و

مضایق کار هیچ‌گونه لطمه‌ای به ارزش ادبی شعر آنان نزده است و این خود دلیل دیگری است بر تبحر ادبی و بلندی جایگاه علمی این دو شاعر بزرگ. برخی از شاعران نیز مانندِ عنصری و فردوسی و فخرالدین اسعد گرگانی و رشید وطواط و نظامی و قوامی رازی کم و بیش اشاره‌هایی به مباحث کلامی دارند، و بالاخره دیوان بعضی از شاعران چون منوچهری و فلکی شروانی و مسعود سعد و امیر معزی و مختاری غزنوی و اثیرالدین اخسیکتی و عبدالواسع جبلی و ادیب صابر و ابوالفرج رونی، از مسائل و مباحث کلامی خالی است.

*

مسائل کلامی که شعرای شیعی‌مذهب دوران مورد بحث ما اعم از شیعهٔ امامی یا اسماعیلی یا زیدی در ضمن اشعار خود مکرر به آن پرداخته و به این ترتیب معتقدات اصولی مذهب خود را بیان کرده‌اند عبارت است از: عدالت حق تعالی، نفی جبر و تفویض و اثبات امر بین‌الامرین، استحالهٔ رؤیت حق تعالی در دارین، کلام حق تعالی و حدوث و قدم قرآن و عصمت انبیا و ائمه و لزوم نص بر امام و افضلیت امیرالمؤمنین (ع) پس از پیامبر اکرم(ص) بر جمیع امت که به وضوح در خلال اشعار فردوسی و کسایی مروزی و غضائری رازی دیده می‌شود و قلت وجود این‌گونه اشعار در حال حاضر دلیل بر قلت آن در اصل نیست، زیرا بعید نیست همچنانکه در مجمع الفصحا ضمن شرح حال کسائی آمده است: «بسیاری از اشعار قدمای شعرای شیعه هدر و هبا شده باشد»[1] و آنچه این مطلب را تأکید می‌کند آن است که صاحب کتاب النقض نیز از شاعران شیعی‌مذهب؛ مانند فخر جاجرمی و عبدالملک بیان و اسعدی قمی و خواجه علی متکلم رازی و امیر اقبالی و قائمی قمی و معینی و بدیعی و احمدجه رازی و زهیری و بدری و شمسی و فرقدی و بصری و سهوی و محمد السّمان و سید حمزه جعفری و خواجه ناصحی و امیر قوامی نام می‌برد[2] که امروزه فقط اشعار معدودی از برخی از آنان در دست است. و از بیشتر آنان جز نامی در کُتب و تذکره‌ها نمانده است و جز شاهنامهٔ

۱. ج ۱، ص ۴۸۲.
۲. النقض، ص ۲۵۲.

فردوسی و دیوان قوامی رازی و مجموعه‌ای از اشعار کسائی و غضائری دیوان مدوّن و مسلّمی از سایر شاعران شیعی‌مذهب باقی نیست و رضاقلیخان هدایت که مخصوصاً در جمع‌آوری و نقل اشعار شاعران شیعه اهتمام خاص داشته است، از برخی از نامبردگان فوق جز ابیاتی انگشت شمار به‌دست نداده است. غیر از سنائی و ناصرخسرو دیگر مشاهیر شعرای قرن پنجم و ششم آنان‌که در شعر خود به مسائل کلامی پرداخته‌اند، ظاهراً بیشتر در صدد جلب نظر سلاطین و امرا و ترویج مذهب رسمی حکومت که غالباً سنی‌مذهب و اشعری الاصول از حنفی یا ماتریدی یا کرامی بوده است برآمده‌اند تا بیان یا اثبات یک مبحث کلامی. و طبیعی است که این شاعران سنی‌مذهب اشعری الاعتقاد در جهت تحکیم مبانی و معتقدات همان مذهبی باشند که زمام قدرت و کلید ثروت را در دست دارد. و بدیهی است که اشعار این شاعران بیشتر مبنی بر سنت و عقاید سلف صالح است که لازمهٔ آن طرد عقل فلسفی و استدلالهای منطقی است و این که عقل باید تابع شرع باشد و حسن و قبح شرعی است نه عقلی.

شایعترین مسائل کلامی که در شعر این شاعران مطرح می‌شود بر اساس مذهب سنت و جماعت عبارت از آن است که «ایزد تعالی را به همهٔ صفات او قدیم گویند و قرآن را غیر مخلوق و بهشت و دوزخ را آفریده گویند و اکنون هست، و دیدار خدای تعالی مر اهل بهشت را به چشم سر حقیقت گویند، و بندگان را به گناه کبیره کافر نگویند هرچند توبه ناکرده میرند و ایشان را در دوزخ به قدر گناه عقوبت کنند آنگاه به شفاعت پیامبر صلواةالله علیه به بهشت رسند و معراج پیامبر صلواةالله علیه را به قاب قوسین گویند و دیدار او ملکوت آسمان را حق بینند و قضا و قدر و نیکی و بدی به ارادت او لکن فعل بنده با آن به استحقاق ثواب و عقاب باطل نگردد و گویند نیکی و بدی به ارادت ایزد تعالی است و بنده را در فعل اختیار و بر وفق اختیار هر یکی چنانکه به علم قدیم می‌دانست حالةالعقل خالق آن فعل، و این است معنی آنکه القدر خیره و شره من الله و توفیق و خذلان بندگان را در ازل گویند چنانکه ارادت بود و به‌دست بندگان جز اطاعت و جهد چیزی نیست، آن‌کس را که مخذول است از ازل به خذلان او قلم رفته است و آن کس که مقبول است قلم

به قبول او در ازل رفته است و این است قول ایزد تعالی: نحن قسمنابینهم و قول رسول صلواةالله علیه که: السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه و به لوح و قلم و عرش و کرسی چنانکه ایزد تعالی گفته است مقرند و گویند قلم به هرچه بود رفته است و در آن هیچ کمال و نقصان نخواهد بود و قضا دو است یکی مبرم و دیگری معلق. و در اوصاف ایزد تعالی از تشبیه و تعطیل دور باشند و در اصحاب پیغامبر (ص) وقیعت نکنند و خلافت رسول‌الله مر ابوبکر صدیق را رضی‌الله عنه گویند و او را بر اصحاب فرق نهند و پس از او عمربن‌الخطاب را رضی‌الله عنه و پس از او عثمان‌بن عفان را، و پس از او علی‌بن ابیطالب را کرم‌الله وجهه و مهر ایشان را در دل یکسان دارند».[۱]

حال پس از این مقدمات، بررسی مسائل و مباحث کلامی را در شعر فارسی از رودکی آغاز می‌کنیم و ضمن بررسی این مسأله نیز روشن خواهد شد که در حالی که برخی از شاعران تنها برای مصنوع ساختن شعر خود به مصطلحات کلامی پرداخته‌اند، چگونه دیگر شاعران از شعر و کلام برای اثبات حقانیت مذهب خود سود جسته‌اند.

---

۱. بیان الادیان، ۳۰ـ۲۹.

۲

از رودکی تا قطران تبریزی

رودکی

در قطعهٔ زیر رودکی (۳۲۹ ه.ق) ضمن بیزاری جستن از حکمت، دین را برای نیل به سعادت کافی می‌شمارد:

برای پرورش جسم جان چه رنجه کنم — که حیف باشد روح‌القدس به سگبانی
مرا ز منصب تحقیق انبیاست نصیب — چه آب جویم از جوی خشک یونانی

(آثار منظوم رودکی، ص ۴۹۳)

و در بیت:

کسی را که باشد به دل مهر حیدر — شود سرخ‌رو در دو گیتی به آور

(ص ۴۷۲)

ارادت او به امیر مؤمنان علی (ع) و اعتقاد او به شفاعت[1] مشهود است. و همین مضمون را غضائری رازی (م. ۴۲۶) چنین بیان می‌کند:

مرا شفاعت این پنج تن بسنده بود   که روز حشر بدین پنج تن رسانم تن
بهین خلق و برادرش و دختر و دو پسر   محمد و علی و فاطمه حسین و حسن

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۵۷۲)

میسری

«در سالهای ۳۶۷ تا ۳۷۰ ه.ق پزشکی به نام میسری منظومه‌ای مثنوی در طب به‌عنوان دانش‌نامه تألیف کرده است که نسخهٔ منحصر به‌فرد آن در کتابخانهٔ ملی پاریس محفوظ است. این مثنوی که پیش از شاهنامهٔ فردوسی به نظم درآمده و تقریباً شامل پنج هزار بیت است قدیمیترین مثنوی فارسی است که تمام آن بدون نقصان به زمان ما رسیده است.»[2]

این طبیب شاعر گرچه در پایان منظومهٔ دانش‌نامه از همه خلفای راشدین نام می‌برد و از حضرت علی (ع) به‌عنوان چهارم یاد می‌کند:

اَبَر حیدر که او باشد چهارم   که هست این دوستیشان یادگارم

(اشعار پراکنده ... ، ص ۱۹۳)

با این‌همه در بیان بسیاری از معتقدات خود مانند متکلمان شیعه سخن می‌گوید و موافق با اعتقادات شیعه و اهل عدل بیان عقیده می‌کند. میسری در ستایش پیامبر (ص) و آل او می‌گوید:

درودش بر محمّد صد هزاران   پس آنگه بر همه فرخنده یاران
درودش بر علی هرچ آن نکوتر   و بر جفت وی آن پاکیزه دختر
پس آنگه بر حسین و بر حسن بر   به فرزندان ایشان تن به تن بر

(ص ۱۸۱)

---

۱. دربارهٔ شفاعت و اقوال مختلف مربوط به آن رک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.
۲. اشعار پراکندهٔ قدیمترین شعرای فارسی زبان، ص ۶.

و در توحید می‌گوید:

نه اندر جای و نه جای و نه بر جای — نه بر جانی، کز او می جای بر پای
روا ناید که هرگز جای گیرد — و یا خود جای را هرگز پذیرد
نیازش گر سوی جای اوفتادی — که کم بد جای چون او ایستادی
پس آنگه گر بدی جایی بکارش — همیشه همچنو بایست یارش
که تا او بود بی دستور بودست — ز مانستن به‌چیزی دور بودست

(ص ۱۷۸)

و باز در توحید و رد تشبیه و تعطیل و تجسیم می‌گوید:

همه گوهر هر آنچ او جایگیر است — و گوهر خواندنش نادلپذیر است
و جوهر آن بود کو جای رنگ است — سبک باشد همی گرنه به‌سنگ است
نه خوب آید همی گر تنش خوانم — زبان را بر چنین گفتار رانم
نه تن باشد که پهنایی ندارد — ابا آن ژرف و بالایی ندارد
کجا تو پاره‌ها را گرد کردی — فراز یک دگرشان باز بردی
اگر بالا و پهنا گردش آید — بدانگه گر تنش خوانی بشاید

(ص ۱۷۸)

و همچنین می‌گوید:

خدایی رازدان و رازدار است — ابی دستور و بی‌انباز و یار است
مر او را گر کسی انباز بودی — مگر کش زو به‌چیزی راز بودی
اگر انباز چون زو راز یابد — بدانش راز او را باز یابد
خدای ما بزرگ و کامکار است — نشانش بر یکانی بر هزار است
ابی همتا و بی‌یار است و دستور — همیشه زین چنین گفتارها دور

(ص ۱۷۹)

و در نفی رؤیت می‌گوید[1]:

یکی تنها که نه خفته نه بیدار — یکی نادیدنی از چشم و دیدار
اگر بودی روا کش کس بدیدی — وگر دیدار کس زی او رسیدی
نشایستی که هرگز یک زمان نیز — به چشم هیچ‌کس بودی نهان نیز

(ص ۱۷۹_۱۷۸)

---

۱. دربارهٔ رؤیت و نفی آن رک. به بخش فردوسی در همین کتاب.

که هرچش دیدنی دانند و خوانند — و یا خود دیدنش هرگز توانند
بدانگه کش ببینی گر بکوشی — خودم می آن بگویم گر نیوشی
ترا زو باز·دارنده چهار است — که چشمت دیدن او را نیارست
یکی آن کو به زیر پرده باشد — به پرده تنش پنهان کرده باشد
دگر دارد پس سرت ایستادن — نیارد چشم تو زی وی فتادن
مگر کز کالبد این دو بیاید — گر او را کالبد خوانی نشاید
سیم چیزی که دور آید ز دیدن — بدو دیدار نتواند رسیدن
چهارم آنکه بر چشمت نشیند — و تا چشم تو سوی او نبیند
همه تن هرچه او دور است و نزدیک — مر او را تن بزرگ است ار نه باریک
نخواند تن خدایش را خردمند — که همچون ما بود هرچ او تنومند

(ص ۱۷۹ـ۱۷۸)

و دربارهٔ عدل موافق با اعتقاد شیعه می‌گوید[1]:

خدای دادگر هم داد فرمای — به‌دوزخ کرد مر بیداد را جای
بود پاداش از آوردهٔ تو — و پادافراه نیز از کردهٔ تو

(ص ۱۸۰)

و با اشاره به مسألهٔ ارزاق و آجال می‌گوید[2]:

چه آن کش در بیابان جای تنهاست — چه آن کش زیر قعر ژرف دریاست
چه او زیر زمین اندر نهان است — چه اندروای زیر آسمان است
به‌اندازه بیابد بهرهٔ خویش — که نتواندش کردن کس کم و بیش

(همانجا)

و نیز گوید:

به هر جایی طبیبان را نگه‌دار — مر ایشان را تو هرگز بر میازار
مگر ز ایزد نباشد امر و فرمان — که بهتر گردد از داروی ایشان
که با تدبیر تو تقدیر جبّار — نسازد به نگردد هیچ بیمار
نه هر دردی ز دارو گشت بهتر — نه دارو هر کسی را هست درخور
که درد مرگ باشد هیچ دارو — ندارد سود با این دانش او

---

۱. رک. به مبحث «عدل» در بخش ناصرخسرو همین کتاب

۲. رک. به همین مبحث در بخش ناصرخسرو همین کتاب

که مرگ آید ندارد سود تریاک — به وقت مرگ چه تریاک و چه خاک
شکسته پای و درد سال فرسود — ندارد مومیایی نزد او سود
خبر گفتست پیغمبر در این دو — به مرگ و هم به پیری نیست دارو

(ص ۱۹۲)

کسایی مروزی

ازکسایی مروزی (۳۴۱ ه.ق) شاعر شیعی‌مذهب علاوه بر قطعه زیر:

مدحت کن و بستای کسی را که پیمبر — بستود و ثنا کرد و بدو داد همه کار
آن کیست به‌دین‌حال و که بودست و که باشد — جز شیر خداوند جهان حیدر کرار[۱]
این دین هدی را به مثل دایره‌ای دان — پیغمبر ما مرکز و حیدر خط پرگار
علم همه عالم[۲] به علی داد پیمبر — چون ابر بهاری که دهد سیل به گلزار

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۴۴۳)

که در آن به وصایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) و علم امام اشاره شده است. قصیده‌ای نیز در دست است که در آن کسایی با توجه به آیات و احادیث مستند شیعه به اثبات افضلیت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌پردازد، دربارهٔ افضلیت با توجه به آیات ۹۰ و ۹۱ سورهٔ واقعه و مباهله، و آیهٔ ۶۱ در سورهٔ آل‌عمران می‌گوید:

فهم کن گر مؤمنی فضل امیرالمؤمنین — فضل حیدر، شیر یزدان، مرتضای پاکدین
فضل آن‌کس کز پیمبر بگذری فاضلتر اوست — فضل آن رکن مسلمانی امام‌المتقین
فضل زین الاصفیا داماد فخر انبیا — کافریدش خالق خلق آفرین از آفرین
ای نواصب گر بدانی فضل سرِ ذوالجَلال — آیت قربی نگه کن وان «اصحاب‌الیمین»[۳]

(مجلهٔ یغما، س ۴۸، ش ۲۵۴، ص ۴۴۷)

---

۱. حدیثِ «لا عطین الرایة غدا رجلاًکرارا غیر فرار یحب اللّه و رسوله و یحبه اللّه و رسوله»، رک. اعلام الوری باعلام الهدی، ص ۱۰۷ و ذخایر العقبی فی مناقب ذوی القربی، ص ۷۳.
۲. دربارهٔ علم ائمه و حدیث «انا مدینةالعلم و علی بابها» رک. به بخش «ناصرخسرو» در همین کتاب.
۳. سورهٔ واقعه، آیهٔ ۹۱ـ۹۰، «و اما ان کان من اصحاب الیمین فسلام لک من اصحاب الیمین» (و اما اگر از اصحاب سعادت باشد، پس تو را از اصحاب سعادت سلام است).

«قل تعالو ندع»[1] بر خوان ورندانی گوش دار — لعنت یزدان ببین از «نبتهل» تا «کاذبین»[2]
«لافتی الا علی» بر خوان و تفسیرش بدان — یا که گفت و یا که داند گفت جز روح‌الامین

(همانجا)

و در ولایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌گوید:[3]

آن نبی، وز انبیا کس نی به‌علم او را نظیر — وین ولی، وز اولیا کس نی به فضل او را قرین
آن چراغ عالم آمد، وز همه عالم بدیع — وین امام امت آمد وز همه امت گزین
آن قوام علم و حکمت چون مبارک پی قوام — وین معین دین و دنیا وز منازل بی معین

(ص ۴۴۸_۴۴۷)

آنگاه با توجه به حدیث «مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق»[4]. همچون فردوسی[5] بلکه آشکارتر از او رستگاری دین و دنیا را در پیروی از علی(ع) فرزندان او می‌داند:

گر نجات خویش خواهی در سفینهٔ نوح شو — چند باشی چون رهی تو بینوای دل رهین
دامن اولاد حیدر گیر و از طوفان مترس — گرد کشتی گیر و بنشان این فزع اندر پسین
بی تولا بر علی و آل او دوزخ توراست — خوار و بی‌تسلیمی از تسنیم و از خلد برین
هرکسی کو دل به نقص مرتضی معیوب کرد — نیست آن‌کس بر دل پیغمبر مکی مکین

(ص ۴۴۸)

و این قصیده را شاید بتوان قدیمیترین شعری دانست که به زبان فارسی در بیان معتقدات کلامی شیعه سروده شده است.

۱و۲. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۶۱.«**فقل تعالوا ندع ابناءنا و ابناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنت‌الله علی الکاذبین**» (بگو: بیایید تا حاضر آوریم، ما فرزندان خود را و شما فرزندان خود را، ما زنان خود را و،شما زنانِ خود را، ما خود و شما خود. آنگاه دعا و تضرع کنیم و لعنت خدا را بر دروغگویان بفرستیم).

۳. دربارهٔ امامت و ولایت رک. به بخش ناصرخسرو همین کتاب.

۴. منتهی الامال، ص ۲۰۵ حاشیه ۵.

۵. رک. به مقالهٔ «مذهب فردوسی» از احمد مهدوی دامغانی، مجلهٔ ایران‌شناسی، سال پنجم، ش ۱، بهار ۷۲.

فردوسی

در اینکه حکیم ابوالقاسم فردوسی (۴۱۱ ه.ق) شیعی مذهب است نمی‌توان تردید رواداشت و هرچند بعضی از محققان معاصر احتمال داده‌اند که فردوسی شیعهٔ زیدی باشد، ولی دلایل قطعی بر اینکه او شیعهٔ اثنی عشری است وجود دارد، از جمله آنکه «زیدیه با وجود فاضل به امامت مفضول قائلند و به همین دلیل با بودن علی‌بن ابیطالب که فاضلتر از دیگر صحابهٔ پیغمبر بود، امامت مفضول را بنابر مصالحی جایز می‌دانستند».[1] بنابراین، اگر فردوسی شیعه زیدی می‌بود نه تنها بر وصایت حضرت امیر (ع) تصریح نمی‌کرد بلکه لازمهٔ اعتقاد مذهبی و زیدی بودن او، آن بود که در مقدمهٔ شاهنامه از شیخین نیز نام ببرد، در حالی‌که چنین نیست و الحاقی بودن آن چهار بیتی که پس از بیتِ

چه گفت آن خداوند تنزیل وحی   خداوند امر و خداوند نهی[2]

(شاهنامه، ج ۱، ص ۸)

آمده و متضمن ذکر نام خلفای راشدین و مدح هریک از آنان و ترتیب افضلیت ایشان به ترتیب خلافت است، مسلّم است و قطعاً می‌توان گفت که در اصل، بعد از آن بیت، همان بیت مشهور:

که من شهر علمم علیّم در است   درست این سخن قول پیغمبر است

(همانجا)

قرار دارد و این چهار بیت:

که خورشید بعد از رسولان مه   نتابید بر کس ز بوبکر به
عمر کرد اسلام را آشکار   بیاراست گیتی چو باغ بهار
پس از هر دو آن بود عثمان گزین   خداوند شرم و خداوند دین
چهارم علی بود جفت بتول   که او را به‌خوبی ستاید رسول

(همانجا)

---

۱. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، ص ۴۷ـ۴۶.

۲. دربارهٔ «انا مدینةالعلم و علی بابها» رک. به بخش ناصرخسرو همین کتاب.

گذشته از آنکه به طرز سخن فردوسی نمی‌ماند، خالی از عیب و نقص نیست و معقول به نظر نمی‌رسد که پس از آنکه فردوسی ترتیب افضلیت را به‌صورت مذکور بیان می‌کند، بلافاصله حضرت امیر (ع) را به ذکر، مخصوص گرداند و او را با عنوان «وصی» که از مصطلحات و معتقدات خاصه شیعهٔ اثنی‌عشری است بستاید و این ابیات شیوا را بسراید که:

منم بندهٔ اهل بیت نبی	ستایندهٔ خاک پای وصی
ابا دیگران مرمرا کار نیست	جزین مر مرا راه گفتار نیست
حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج ازو تندباد
چو هفتاد کشتی برو ساخته	همه بادبانها برافراخته
یکی پهن کشتی بسان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمّد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و وصی
خردمند کز دور دریا بدید	کرانه نه پیدا و بن ناپدید
بدانست کو موج خواهد زدن	کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی	شوم غرقه دارم دو یار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر	خداوند تاج و لوا و سریر
خداوند جوی و می و انگبین	همان چشمهٔ شیر و ماء معین
اگر چشم داری به دیگر سرای	به‌نزد نبی و وصی گیر جای
گرت زین بد آید گناه من‌ست	چنین است آیین و راه من‌ست
برین زادم و هم برین بگذرم	چنان دان که خاک پی حیدرم
دلت گر به راه خطا مایل‌ست	تورا دشمن‌اندر جهان خود دل‌ست

(همانجا)

به‌این ترتیب فردوسی علاوه بر آنکه به صراحت به تشیع امامی اقرار می‌کند و با تمسک به حدیث «انا مدینةالعلم و علی بابها»[1] و «مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق»[2] این اقرار را مؤکد می‌سازد با کنایات و اشاراتی بارز مانند:

---

۱. کنز العمال، ج ۱، حدیث شماره ۳۲۸۹۰.

۲. منتهی الامال، ص ۲۰۵، حاشیهٔ ۵.

به دل گفت اگر با نبی و وصی شوم غرقه دارم دو یار وفی

(همانجا)

و

اگر چشم داری به دیگر سرای به نزد نبی و وصی گیر جای

(همانجا)

و

دلت گر به راه خطا مایل‌ست تو را دشمن اندر جهان خود دل‌ست

(همانجا)

از دیگر مذاهب تبری می‌جوید. علاوه بر این، در شاهنامه هرگاه به اصول و عقاید دینی و مذهبی توجهی شده است، با عقاید شیعهٔ اثنی عشری منطبق و موافق است؛ مثلاً، در توحید و مسألهٔ رؤیت فردوسی به صراحت می‌گوید:

به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را

(همان، ج ۱، ص ۳)

این بیت در ادب فارسی چنان تأثیر داشته است که پس از حدود دویست سال نظامی گنجوی به طعن و ملامت می‌گوید:

دید خدا را و نشاید نهفت کوری آن‌کس که ندیده بگفت

(مخزن الاسرار، ص ۹)

اما مسأله رؤیت که از جملهٔ مسائل مهم کلامی و مورد اختلاف فِرق مسلمانان است از این قرار است: «اشاعره به جواز و امکان رؤیت حق‌تعالی در همین دنیا و وقوع آن حتماً در آخرت معتقدند و معتزله به جواز رؤیت فقط در آخرت. و شیعه به محال بودن رؤیت مطلقاً در دنیا و آخرت اعتقاد دارند ... » و البته باید توجه داشت که میان جواز و امکان رؤیت حق‌تعالی با حصول و وقوع آن فرق بسیار است و بسیاری از بزرگان اشاعره به این عقیده که حق‌تعالی در دار دنیا و به چشم

سر دیدنی باشد معتقد نیستند. از جمله غزالی به صراحت در احیاءالعلوم می‌گوید: «با آنکه باری تعالی منزه از این است که صورت و مقدار داشته باشد و مقدس از اینکه در جهتی از جهات واقع شود و یا قطری و حجمی بدو تعلق گیرد، با این همه او در دار آخرت به چشم سر و به چشم دل دیدنی است به دلیل گفتهٔ خود باری تعالی که «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظرة»[1] (که سوی پروردگارشان نظر می‌کنند و چهره‌هایی هست عبوس و ترش). و او در دنیا دیده نمی‌شود به دلیل گفته او عزوجل که «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر»[2] (چشمها او را نمی‌بینند و او بینندگان را می‌بیند. دقیق و آگاه است). و همچنین به مقتضای آنچه در خطاب به موسی (ع) فرموده است: «لَنْ تَرانِی». اما معتزله صریحاً نفی رؤیت را در دنیا اثبات می‌کنند و رؤیت در آخرت را نیز به چشم سر نمی‌دانند. صاحب‌بن عباد درکتاب تذکره می‌گوید: «اینکه خدای را چشمها در می‌یابد درست نیست، نه بدانجهت که حق‌تعالی ما را از دیدار خویش محجوب ساخته است بلکه بدان جهت که حق تعالی و تقدس به خودی خود و در ذات خویش غیر مرئی و نادیدنی است، همچنان‌که نمی‌توان او را بویید یا چشید یا لمس کرد و یا شنید، زیراکه اگر با چشم دیده می‌شد، جسم بود و هیئت جسمانی داشت همچنان‌که اگر او را با گوشها می‌شد که شنید او سخنی یا آوایــی بود یا اگر می‌شد که او را با بینی بویید او بوی بود، یا اگر با دهانها چشیده می‌شد، او مزه داشت از این‌است که خود جل شأنه به موسی گفت هرگز مرا نخواهی دید.»[3]

اما اشاعره نیز برای اثبات رؤیت دلایل عقلی و نقلی بسیار می‌آورند و می‌گویند، هر موجودی که باشد صحیح باشد که مرئی شود و مصحح رؤیت وجود است و باری تعالی موجود است، هر آینه رؤیت حضرتش صحیح باشد و شرع به آن ورود یافته که مؤمنان در آخرت به کرامت رؤیت حق مشرف شوند.

طرفه آنکه آیهٔ «لَنْ تَرانِی» در نظر بعضی از اشاعره اقوی دلیل است بر جواز رؤیت حق‌تعالی در این دنیا و می‌گویند چنانکه موسی (ع) که پیغمبر و معصوم

۱. سورهٔ القیامة ، آیهٔ ۲۲.
۲. سورهٔ الانعام، آیهٔ ۱۰۳.
۳. کشف الحقایق، ص ۲۵۰ـ۲۴۹، و نیز رک. به اجابةالمضطرین، ج ۱، ص ۱۹۷ به بعد.

بود علم قطعی به جواز رؤیت نمی‌داشت بیان چنین ادعا و تقدیم این تمنا از طرف او عبث و مؤدّی به جهل بود.

به اعتقاد شیعه و اکثر معتزله آیاتی چون «وجوه یومئذ ناضرة الی ربّها ناظره»[۱] و «کلا انّهم عن ربّهم یومئذ لمحجوبون»[۲] و «للذین احسنوا الحسنی و زیادة»[۳] و روایاتی چون «ترون ربکم عیاناکما ترون القمر لیلةالبدر لاتضارون فی رؤیته» (آنان خدایشان را می‌بینند همچنان‌که ماه را می‌بینند و در دیدن او به رنج در نمی‌افتند) و «اللهم انی اسالک لذةالنظر الی وجهک و الشوق الی لقائک» (خدایا توفیق نگریستن به وجه کریم تو و شوق دیدار تو را از تو می‌خواهم) را از متشابهات و مؤولات می‌شمارند و به‌کلی رؤیت به حواس ظاهر و چشم را در دارین نفی می‌نمایند و رؤیت را منصرف و متوجه به قلب و حقیقت و ایمان و امثال آن می‌دانند، همچنان‌که علی (ع) در پاسخ ذعلب یمانی فرمود: «افا عبد ما لا اری لم تدرکه العیون بمشاهدةالابصار ولکن راته القلوب بحقائق الایمان» و امام جعفر صادق (ع) گفت که «لم اکن لا عبد ربّا لم اره قیل وکیف رایته؟ و هوالذی لا تدرکه الابصار، قال لم تره الابصار بمشاهدةالعیان ولکن راته القلوب بحقائق الایمان لایدرک بالحواس و لایقاس بالناس».[۴]

آفرینش و خلق عالم از نظر فردوسی

این سخن که «فردوسی در موضوع خلق جهان و چگونگی تشکیل زمین و عناصر و افلاک از عقاید فلاسفه پیروی کرده است.»[۵] امر مسلمی به نظر نمی‌رسد زیرا، اگر مقصود همان ابیاتی باشد که در ابتدای شاهنامه به‌این شرح آمده است:

زآغاز باید که دانی درست	سر مایهٔ گوهران از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آمد پدید
و زو مایهٔ گوهر آمد چهار	برآورد بی‌رنج و بی‌روزگار

۱. سورهٔ القیامة ، آیهٔ ۲۲.
۲. سورهٔ المطففین، آیه ۱۵.
۳. سورهٔ یونس، آیهٔ ۲۶.
۴. کشف الحقایق، ص ۲۵۲ـ۲۵۰.
۵. تاریخ ادبیات در ایران، ص ۴۸۸ـ۴۸۷.

یکی آتشی برشده تابناک — میان باد و آب از بر تیره خاک
نخستین که آتش زجنبش دمید — زگرمیش پس خشک آمد پدید
وز آن پس ز آرام سردی نمود — ز سردی همان باز ترّی فزود
چو این چار گوهر به‌جای آمدند — ز بهر سپنجی سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساخته — زهر گونه گردن برافراخته
پدید آمد این گنبد تیزرو — شگفتی نماینده نو به‌نو
ابر ده و دو هفت شد کدخدای — گرفتند هریک سزاوار جای
فلکها یک اندر دگر سخته شد — بجنبید چون کار پیوسته شد

(ج ۱، ص ۵)

و

چو زین بگذری مردم آید پدید — شد این بندها را سراسر کلید
نخستین فطرت پسین شمار — تویی خویشتن را به‌بازی مدار

(ج ۱، ص ۷)

این ابیات و امثال آن بر مبنای آیات قرآن مجید و اقوال مذکور در تورات قرار دارد؛ مثلاً، آیات ابتدای سورهٔ فصلت که می‌فرماید: «**قل ائنکم لتکفرون بالذی خلق الارض فی یومین**» (بگو: آیا به کسی که زمین را در دو روز آفریده است کافر می‌شوید) و «**جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها فی اربعة ایام سواء للسآئلین**» (بر روی زمین کوهها پدید آورد و آن را پربرکت ساخت و به مدت چهار روز رزق همه را معین کرد، یکسان برای همهٔ سائلان) «**ثم استوی الی السماء و هی دخان**» (پس به آسمان پرداخت و آن دودی بود). «**فقضیهن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سمآء امرها و زیّنا السّماء الدنیا بمصابیح و حفظا ذلک تقدیر العزیز العلیم**» (آنگاه هفت آسمان را در دو روز پدید آورد و در هر آسمان کارش را به آن وحی کرد، و آسمان فرودین را به چراغهایی بیاراستیم و محفوظش داشتیم این است تدبیر آن پیروزمندِ دانا). و یا آنچه در تورات در ابتدای سفر پیدایش آمده است، به تقریب همان است که مسلمانان و دیگر ملل صاحب کتاب به آن معتقدند و در این ابیات نه تنها از اعتقادات یا تخیلات فلسفی دربارهٔ خلق عالم، مانند مسألهٔ عقول

و افلاک و ترتیب آنها و نیز تأثیرشان در موالید و مخلوقات، نشانی نیست بلکه فردوسی در ابیاتی دیگر، فلسفه و معتقدان به تأثیر افلاک و کواکب و سیارات و ثوابت را نکوهش می‌کند و می‌گوید:

ایا فلسفه‌دان بسیار گوی	نپویم به راهی که گویی بپوی
سخن هرچه گویی چو توحید نیست	به ناگفتن و گفتن ایزد یکی‌ست
ترا هرچه بر چشم بر بگذرد	بگنجد همی در دلت با خرد
چنان دان که یزدان نیکی دهش	جز آن است و زین بر مگردان منش
تو گر سخته‌ای راه سنجیده پوی	نیاید به بن هرگز این گفتگوی

(منتخب شاهنامه، فروغی، ص ۳۴۰)

در حقیقت اشعار فوق ترجمه گونه‌ای است از سخن حضرت علی (ع) و امام باقر (ع) که «کل ما میز تموه باوهاهکم فی ادق معانیه فهو مثلکم مخلوق منکم مردود الیکم»،[۱] و ابیات ذیل

سپهر اندر آن جنگ نظاره بود	ستاره شمر سخت بیچاره بود
سپه را چه باید ستاره شمر	به شمشیر جویند گردان هنر

(ص ۴۱۵)

که نظیر سخن حضرت علی (ع) است خطاب به منجمی که در موقع عزیمت به جنگ صفین او را از حرکت در آن ساعت نهی کرد.[۲]

سعادت و شقاوت از نظر فردوسی

از جمله مسائل مورد اتفاق شیعه و سنی مسألهٔ سعادت و شقاوت است، به این صورت که هر دو فرقه معتقدند آن راکه خداوند تعالی سعید آفریده است همواره سعید است و آن راکه شقی آفریده است همواره شقی خواهد ماند. و از رسول اکرم (ص) منقول است که «ما منکم من نفس منفوسة الا قد کتب مکانها من الجنة و

---

۱. احادیث مثنوی، ص ۱۴۲ و مصباح الهدایه، ص ۱۹، حاشیه ۱.
۲. نهج‌البلاغه (صبحی صالح) «خطبهٔ ۷۹»، ص ۱۰۵.

النار و قد کتبت شقیه او سعیدة»[1] (هیچ‌یک از شما نیست مگر آنکه جایگاه او در بهشت یا دوزخ و اینکه سعید است یا شقی نوشته شده باشد). همچنین بَزدَوِی در کتاب اصول دین آورده است که: «حدیث النبی(ص) انه قال: السعید من سعد فی بطن امه و الشقی من شقی فی بطن امه ای من قضی اللّه تعالی بسعادته، و هو فی بطن الام فهو السعید علی الحقیقه. و من قضی اللّه تعالی بشقاوته و هو فی بطن امه فهو شقی علی الحقیقه. و من مات مسلما فهوالذی قضی اللّه تعالی بسعادته فی بطن امه علی الحقیقه. و من مات کافراً فهو الذی قضی اللّه تعالی بشقاوته فی بطن امه علی الحقیقه.»[2] (سعید کسی است که در بطن مادر سعید است و شقی در بطن مادر شقی است؛ و هر که خداوند تعالی به سعادت او قضا رانده باشد در بطن مادر سعید است و آنکه به شقاوت او حکم فرموده باشد در بطن مادر شقی است. و هرکس مسلمان می‌میرد در حقیقت خدای تعالی به سعادت او حکم فرموده در همان‌حال که آن‌کس در بطن مادر بوده است، و هرکس که کافر از بمیرد در حقیقت خدای تعالی حکم به شقاوت او داده است در همان حال که او در بطن مادر بوده است)[3] و در اصول کافی از امام جعفر صادق (ع) نقل شده است که «ان‌اللّه خلق السعادة و الشقاءَ قبل ان یخلق خلقه» (خداوند سعادت و شقاوت را قبل از خلقت مردمان آفرید).

دیگر آنکه اسعاد و اشقاء، یعنی کسی را سعید یا شقی ساختن از صفات الهی است و بنده را در آن دخلی نیست و در ادعیه شیعه آمده است که: «اللهم ان کنت من الاشقیاء فأمحنی من الاشقیاء و اکتبنی من السعداء».[4] (خداوندا اگر من از گروه اشقیا هستم نام مرا از میان آنان محو کن و در زمرهٔ سعیدان بنویس).

از بهترین و معقولترین توضیحات دربارهٔ این مسأله آن است که میرداماد (م. ۱۰۴۱) درکتاب قبسات با الهام از آیات قرآنی و روایات متواتره بیان داشته بر

۱. ابانه، ج ۲، ص ۲۳۱.
۲. ص ۱۷۴ـ۱۷۲.
۳. ج ۱، ۱۵۲.
۴. مفاتیح الجنان، ص ۲۲۰.

این وجه که خداوند تعالی با اعطای توفیق به کسی و سلب یا عدم اعطای توفیق به دیگری امکان تغییر و تبدیل شقی را به سعید و سعید را به شقی فراهم می‌آورد و پیامبر (ص) فرمود: اعملوا فکل میسر لما خلق له[1] (کار و کوشش کنید که هرکس را برای کاری ساختند) و به‌قول مولوی:

هرکسی را بهر کاری ساختند   میل آن را در دلش انداختند.

همچنین در باب مسأله «هدایت و ضلالت» که آن نیز در دست خداوند است و به خواست و اراده او و از امام صادق(ع) منقول است که: «فواللّه لو انّ اهل السموات و اهل الارضین اجتمعوا علی ان یهدوا عبداً یریداللّه ضلالته، ما استطاعوا علی ان یهدوه. و لو اهل السموات و اهل الارضین اجتمعوا علی ان یضلّوا عبداً یریداللّه هدایته ما استطاعوا ان یضلوه.[2] (به خدا سوگند که هر آینه آسمانیان و زمینیان گرد هم آیند، نتوانند کسی را که خداوند بر ضلالت او اراده کرده است هدایت کنند و نتوانند آنکه را خداوند هدایت کرده است به ضلالت کشند).

البته واضح است که مبنای این احادیث و روایات، آیات قرآنی و کلام الهی است که می‌فرماید: «و لو شآء ربّک لآمن من فی الارض کلّهم جمیعاً افانت تکره النّاس حتی یکونوا مؤمنین»[3] (اگر پروردگار تو بخواهد همهٔ کسانی که در روی زمینند ایمان می‌آورند. آیا تو مردم را به اجبار وامی‌داری که ایمان

---

۱. قبسات، ص ۱۲۶ـ۱۲۵: «لقد صح بتواتر النقل المستفیض عن سید البرایا صلی‌اللّه علیه و آله و سلم انه قال جفت الاقلام و طویت الصحف. و قال علیه‌السلام، ان اول ما خلق اللّه القلم فقال له اکتب. فقال ما اکتب؟ قال القدر ما کان و ما یکون و ما هو کائن الی الابد.

و قال صلوات‌اللّه علیه و آله الطاهرین: ما من نسمة کائنة الی یوم القیامة الاوهی کائنة

و قال علیه و آله الصلواة و التسلیم: جف القلم بما هو کائن. فقیل له ففیم العمل یا رسول‌اللّه؟ فقال: اعملوا، فکل میسر لما خلق له.

و قال صلی اللّه و سلم علیه و آله: ما منکم من احد الا و کتب مقعده من النار و مقعده من الجنة قالوا: یا رسول‌اللّه افلا نتکل علی کتابنا و ندع العمل؟ قال: اعملوا فکل میسر لما خلق له.

اما من کان من اهل السعادة فسییستر لعمل اهل السعادة ، و اما من کان من اهل الشقاء، فسییستر لعمل الشقوة . ثم قرا: فاما من اعطی و اتقی و صدق بالحسنی الآیة.»

۲. اصول کافی ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. سورهٔ یونس، آیهٔ ۹۸.

بیاورند؟) و «و ما کان لنفس أن تؤمن الا باذن اللّه»[۱] (جز به اذن خدا هیچ‌کس را نرسد که ایمان بیاورد) و «انک لا تهدی من احببت ولکن‌اللّه یهدی من یشاء و هو اعلم بالمهتدین»[۲] (تو هر کس را که بخواهی هدایت نمی‌کنی، خداست که هر که را بخواهد هدایت می‌کند و او هدایت‌یافتگان را بهتر می‌شناسد). و براساس این آیات و احادیث و برمبنای این اعتقاد است که فردوسی می‌گوید:

به بدگوهران هیچ ایمن مشو — که این را یکی داستانست نو
که هرچند بر گوهر افسون کنی — بکوشی کزو رنگ بیرون کنی
چو پروردگارش چنان آفرید — تو بر بند یزدان نیابی کلید
درختی که تلخ است وی‌را سرشت — گرش در نشانی به باغ بهشت
گر از جوی خلدش به‌هنگام آب — به پای انگبین ریزی و مشک ناب
سرانجام گوهر به‌کار آورد — همان میوهٔ تلخ بار آورد

(منتخب شاهنامهٔ فروغی، ص ۸۳۰)

و:
که از راستی جان بدگوهران — گریزد چو گردن ز بار گران
(ص ۳۲۶)

چو کژ آفریدش جهان آفرین — همیشه دل از درد دارد به کین
(همانجا)

و:
کسی را که خواهد بر آرد بلند — دگر را کند سوگوار و نژند
(ص ۲۰۵)

و:
از او گر نوشته به من بر بدیست — نگردد به پرهیز کان ایزدیست
(ص ۲۴۶)

و:
بکوشیم و زکوشش ما چه سود — کز آغاز بود آنچه بایست بود
(ص ۲۷۶)

---

۱. سورهٔ یونس، آیه ۱۰۰.
۲. سورهٔ قصص، آیهٔ ۵۶ و نیز رک. به سورهٔ زخرف آیات ۴۰ و ۵۳ و سورهٔ انعام آیهٔ ۱۲۵ و سورهٔ شمس آیات ۷ و ۸ و سورهٔ سجده، آیهٔ ۱۳.

و امثال این ابیات که منطبق با آیات و روایاتی است که مستند متکلمان در بیان اعتقادات کلامی آنان است. اما باید توجه داشت که در عهد فردوسی یعنی اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم علم کلام و مصطلحات آن در انحصار فقها و متکلمان اشاعره و معتزله بود و شعرا عموماً چندان احاطه‌ای به مسائل و عناوین ومصطلحات و موازین آن نداشتند و از این‌رو همچنان‌که قبلاً نیز گفته شد در شعر شعرای اولیهٔ فارسی‌زبان از این مسائل چیزی به نظر نمی‌رسد و اگر به معتقدات مذهبی و اشارات کلامی ایشان استشهاد شود به این معنی نیست که آنان را در زمرهٔ متکلمان بشناسیم بلکه غرض تنها اشاره‌ایست به اینکه چنین ابیاتی را می‌توان بر مسائل کلامی آن‌چنانکه در آن دوران مورد بحث بوده است حمل نمود.

فرخی

هرچند نام فرخی (۴۲۹ ه.ق) اغلب با عنوان حکیم ذکر شده و خود نیز به مصطلحات فلسفی بی‌توجه نبوده است، در شعر او نشانه‌هایی حاکی از توجه او به مسائل کلامی دیده نمی‌شود، زیرا همچنان‌که سابقاً بیان شد، شاعران مدیحه‌سرا در دستگاه غزنویان و سلجوقیان به‌عمد و قصد گرد این‌گونه مسائل نمی‌گشتند و عنوان ساختن این موضوعات را در شعر خود که سرتاسر اختصاص به مدح ممدوح و مبالغات شاعرانه داشت مقتضی مقام نمی‌دانستند. بلکه از ذکر مسائل مورد اختلاف کلامی نیز در شعر خود از آنجا که امکان سوء تعبیر می‌رفت خودداری می‌کردند و مانند فرخی تنها به تحسین و تأیید ممدوحی می‌پرداختند که همّ او همواره متوجهٔ قلع و قمع «بد مذهبان» است، وگاه نیز در ضمن مدح به سخافت و بی‌اعتباری اعتقادات «بد مذهبان» اشاراتی داشتند و این نام و عنوان را هم به کفار و مشرکان و دهریان و هم به ملاحده و قرامطه و هم به مسلمانان غیر اهل سنت و جماعت اطلاق می‌کردند:

از پی کم کردن بدمذهبان — در دل تو روز و شب اندیشه‌هاست
سال و مه اندر سفری خضروار — خوابگه و جای تو مهد صباست

تا سر آنان چو گیا بدروی — کایشان گویند جهان چون گیاست
ای ملکی کز تو به هر کشوری — بهره بی‌دینان گرم و عناست
گرد سپاه تو کجا بگذرد — چشم مسلمانان را توتیاست
ملک ری از قرمطیان بستدی — میل تو اکنون به منا و صفاست
آنچه به ری کردی هرگز که کرد — یا به تمنا که توانست خواست
خانهٔ بی‌دینان گیری همه — راست خوی تو چو خوی انبیاست

(دیوان، ص ۲۰ـ۱۸)

هرچند این قصیده ظاهراً به مناسبت تصرف ری به‌دست سلطان محمود و دستگیری فخرالدولهٔ شیعی‌مذهب، به شرحی که در تاریخ آمده است سروده شده، فرخی از اینکه فخرالدوله و رازیان را بدمذهب و بی‌دین و قرمطی بنامد و برخلاف واقع لامذهب و دهری بخواند باکی ندارد، زیرا مسلم است که کسانی‌که سلطان محمود سرشان را چون گیا درویده است هرگز نگفته بودند که جهان چون گیاست بلکه این گفتار دهریان و منکران خالق است که به خطاب قرآن مجید «و قالوا ماهی الاّحیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدّهر و مالهم بذلک من علم ان هم الاّیظنّون»[1] (و گفتند جز زندگی دنیوی ما هیچ نیست. می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز دهر هلاک نکند. آنان را بدان دانشی نیست و جز در پنداری نیستند) و حکیم فرخی برای توجیه اعمال سلطان محمود چنین نسبتی به مردم ری می‌دهد، در حالیکه شاعر شیعی مذهب اسماعیلی و به ادعای شعرای حکومت غزنوی و سلجوقی، قرمطی می‌گوید:

خلق همه یکسره نهال خدایند — هیچ نه برکن تو زین نهال و نه بشکن
دست خداوند باغ خلق دراز است — بر خسک و خار همچو بر گل و سوسن
خون به ناحق، نهال کندن اویست — دل ز نهال خدای کندن برکن

(دیوان ناصرخسرو، ص ۳۲۵)

از آنجا که سلطان محمود به هیچ مسلمانی جز کرامی یا اشعری‌مذهب حسن نظر ندارد، فرخی و دیگر شاعران نظیر او در آن دوران نیز از تهمت و اسناد ناروا به غیر

۱. سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲۴.

کرامی یا اشعری‌مذهبان ابایی ندارند و در دیوان فرخی امثال چنین ابیات فراوان است؛ اما ابیاتی که در آن به مسائل کلامی و موضوعات مورد اختلاف مذاهب مسلمین اشاره شده باشد وجود ندارد، تنها در یک مورد فرخی صرفاً به‌وجود اختلاف مذاهب کلامی، آن هم در ضمن دعا و مدح ممدوح، اشاره می‌کند و می‌گوید:

تا چو اندر میان مذهبها اختلافست در میان کلام
شادمان باش وکامران و عزیز پادشا باش و خسرو قمقام
رسم تو رسم رهنمای ملوک خوی تو دلگشای خوی کرام

(دیوان، ص ۲۱۵)

عنصری بلخی

شک نیست که «اوستاد اوستادان زمانه عنصری» (۴۳۱ هـ.ق) یکی از عالمترین شعرای فارسی‌زبان‌است و همچنان‌که اوستاد اوستادان زمان ما یعنی علامه فروزانفر متذکر شده است: « ... حکیم ناصرخسرو و انوری مبانی فلسفی را جز با تعبیرات فلسفی ادا نکرده‌اند، و عنصری و سنایی همان معانی را در لباس شعر جلوه می‌دهند.»[1] عنصری هرچند در مقام تفاخر آگاهی و تسلط خود را در مسائل کلامی اظهار می‌دارد و می‌گوید:

آمد ای شاه دوش ناگاهان فیلسوفی به نزد من مهمان
از علوم کلام وز تفسیر از نجوم و طبایع حیوان
هرچه پرسید دادمش پاسخ به حد طاقت و حد امکان

(دیوان، ص ۲۰۹)

ولی همه‌جا بی‌آنکه مستقیماً وارد مسائل کلامی شود و در مقام اثبات یا انکار مسأله‌ای برآید از الفاظ و مصطلحات این علم صرفاً برای آراستن شعر خود استفاده می‌کند و آنچه از این مصطلحات در دیوان عنصری به نظر می‌رسد از این قرار است:

۱. سخن و سخنوران، ص ۱۱۳.

الف) عدل و فضل.

در مدح سلطان محمود می‌گوید:

عدل او قولی‌ست کاین گیتی بدو در مدغم است
فضل او لفظی‌ست کان گیتی بدو در مضمر است

(ص، ۱۸)

که اشاره به مسألهٔ «عدل و فضل» است که به اعتقاد متکلمان اشاعره جزا و ثواب اعطایی حق تعالی به بندگان مبتنی بر فضل و رحمت اوست نه اقتضای عدل او. و البته معلوم است که شاعر با استخدام الفاظ عدل و فضل نوعی صنعت ایهام به‌کار برده است و در پی اثبات یا انکار آن مسأله نیست.

ب) جبر و اختیار.

در قصیدهٔ معروفِ جشن سده در مدح امیر نصربن ناصر سبکتکین می‌گوید:

به تیغ قهرش اندر فلسفی را — نشان جبر و آن اختیار است
به حد فضلش اندر هندسی را — طریق هندسه علم نزار است

(ص ۲۲)

که در بیت اول به مسألهٔ جبر و اختیار ایهام داشته و در بیت دوم در نهایت زیبایی لفظ «فضل» را استخدام کرده و با ارادهٔ فضل و زیادتی موضوع در هندسه و ریاضیات به فضل در مقابل عدل نیز اشاره دارد. و باز در مدح سلطان محمود با استفاده و استخدام عناوین کلامی جبر و اختیار می‌گوید:

هم بدو مجبور گردد هم بدو مختار مرد — جز بدو پیدا نیاید حکم جبر و اختیار

(ص ۱۱۷)

ج) اعتقاد به ظهور مهدی (ع).

در مدح امیر ابوالمظفر نصربن ناصرالدین سبکتکین می‌گوید:

یکی گوید که مهدی گشت پیدا — یکی گوید نبی اللّه اکبر

(ص ۴۷)

که اشاره به اعتقاد عموم مسلمانان به ظهور مهدی (ع) است و در همهٔ کتب عقاید اعم از اشاعره و معتزله و شیعه و غیره نص بر اعتقاد به ظهور او در آخرالزمان است و مستند همهٔ آنان حدیث مسلم الصدور از پیامبر اکرم (ص) است که به الفاظ و عبارات و طرق مختلف روایت شده و مجموعه‌ای ازان در کنز العمال آمده است که «لو لم یبق من الدهر الا یوم لبعث اللّه تعالی رجلاً من اهل بیتی یملؤها عدلا کما ملئت جورا»[1] (اگر تنها یک‌روز از زمان باقی مانده باشد خداوند تعالی مردی از خاندان من برمی‌انگیزد تا جهان‌را که پر از ظلم و جور شده است پر عدل و داد گرداند). و نیز در اعلام الوری از مراجع شیعه احادیث بسیاری به مضمون فوق آمده است، از جمله این حدیث که قال رسول‌اللّه (ص): المهدی(ع) من ولدی اسمه اسمی و کنیته کنیتی، اشبه الناس بی خلقا و خُلقا، یکون له غیبة و حیرة حتی یضل الخلق عن ادیانهم فعند ذلک یقبل کالشهاب الثاقب فیملأها عدلاً و قسطا کما ملئت جورا و ظلما.[2] (رسول خدا (ص) فرمود: مهدی (ع) از فرزندانِ من است. نام او نام من و کنیهٔ او کنیهٔ من است و از خوی و خلقت شبیه‌ترین مردم است به من. او در غیبت و حیرت[3] است تا آنگاه که مردم در دین خود گمراه شوند. پس در آن هنگام چون شهاب ثاقب روی می‌آورد [جهان] را پس از آنکه پر از جور و ستم شده است از عدل و داد سرشار می‌سازد).

عنصری باز به مضمون اعتقاد به ظهور مهدی (ع) چنین اشاره می‌کند:

سیاست تو به گیتی علامت مهدی است   کجا سیاست تو نیست فتنهٔ دجال

(ص ۱۸)

---

۱. کنزالعمّال، ج ۱۴، ص ۲۶۷ـ۲۶۶.

۲. اعلام الوری بأعلام الهدی، ص ۲۹۹ و برای تفصیل بیشتر رک. به سفینةالبحار، ج ۲، ص ۷۰۰ به بعد.

۳. مراد از حیرت آن است که حضرت ولی‌عصر (ع) از لحاظ زمانِ ظهور و غیبت مختار نیست و ظهور ایشان منوط به امر پروردگار است و از حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) روایت شده است که مراد از مضطر در آیهٔ شریفهٔ «اَمن یجیب المضطر ...»،(نمل، ۳۲) حضرت قائم است، برای اطلاع بیشتر رک. ج ۳، ص ۲۰۸ـ۲۰۷ تفسیر برهان.

که علاوه بر بیان اعتقاد به مهدی به خروج دجال که ضروری معتقدات اشاعره است نیز توجه دارد.[1]

د) تعریض بر فلاسفه و متکلمان.

در مدح سلطان محمود می‌گوید:

فخر با خیر آن بود کز رسم او گیری و بس — علم نافع آن بود کش حجت از فرقان بود

(ص ۲۸)

که تعریضی است بر فلاسفه و متکلمانی که مستند آنان در اثبات ذات و صفات حق تعالی ادلهٔ عقلی محض است.

ه) رد مذهب غلاة

عنصری در قصیدهٔ لامیه که در جواب و خطاب به غضائری رازی سروده است در مقام رد سخن او می‌گوید:

زیادتی چه کنی کان به نقص باز شود — کزین سبیل نکوهیده گشت مذهب غال

(ص ۱۸۸)

به این ترتیب به رد مذهب غلاة می‌پردازد و بعید نیست که با توجه به اشتهار غضائری رازی به تشیع عنصری که مانند غالب اشاعره شیعیان را غالی مذهب می‌شمارد و محبت و ولایت آنان را به امیر مؤمنان (ع) تا آن حد که او را پس از پیامبر اکرم (ص) افضل از همه خلق بدانند، بر نمی‌تابد از این لحاظ نیز تعریضی به غضائری وارد کرده باشد.

فخرالدین اسعد گرگانی

فخرالدین اسعد گرگانی (۴۵۰ ه.ق) در مقدمهٔ مثنوی ویس و رامین، تا حدی که در ابتدای هر منظومه‌ای مرسوم است، معتقدات خویش را در توحید و اصول‌دین بیان می‌کند. از مجموع سخنان او ظاهراً تمایل و اعتقاد صریح او به مذهب خاصی چون اشعریت، اعتزال و یا تشیع در اصول استنباط نمی‌شود،

---

۱. رک. العقائد النسفیه، ص ۳۴.

زیرا گاه بر مذاق اشاعره و گاه بر مذاق معتزله سخن می‌گوید و در هیچ مورد در عقاید خود صراحت کامل ابراز نمی‌دارد و با مهارتی شاعرانه از مضایق عبارات می‌گریزد.

فخرالدین اسعد هرچند در مسألهٔ رؤیت، که مورد اختلاف اشاعره از اهل سنت و معتزله و شیعه است، موافق با شیعه و معتزله رؤیت حق‌تعالی را با چشم سر رد می‌کند[1] و می‌گوید:

خدای پاک و بی‌همتا و بی‌یار　　هم از اندیشه دور و هم زدیدار
نه بتواند مر او را چشم دیدن　　نه اندیشه در او داند رسیدن

(ویس و رامین، ص ۱)

و در رد تشبیه چنین می‌گوید:

چنین دان کردگارت را چنین دان　　بیفگن شک و دانش را یقین دان
مکن تشبیه او را در صفاتش　　که از تشبیه پاکیزست ذاتش
بگفتم آنچه دانستم ز توحید　　خدای خویش را تمجید و تحمید

(ص ۶)

اما در موضوع خلق افعال[2] و جبر و استطاعت یا اختیار و تفویض به نحوی دو پهلو اظهار عقیده می‌کند:

ولیکن این تن ما تو سرشتی　　قضای خویش بر ما تو نوشتی
گر ایدون کز تن ما گاهگاهی　　پدید آید خطایی یا گناهی
مزن کردار ما را بر سر ما　　مکن پاداش ما را درخور ما

(ص ۸)

که در اسناد افعال به «تن» و با ذکر «قضای خویش تو بر ما نوشتی» گویا کوشیده است که میان دو عقیدهٔ جبر و اختیار تلفیق برقرار کند و به نحوی موافق با «لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین» سخن بگوید.

---

۱. رک. به بخش فردوسی در همین کتاب.
۲. رک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

فخرالدین اسعد در موضوع وجوب اطاعت از اولی‌الامر، که به اعتقاد شیعه منحصر به «معصوم» است،[۱] کاملاً بر وفق اعتقاد اشاعره چنین می‌گوید:

سه طاعت واجب آمد بر خردمند ‌ ‌ ‌ که آن هر سه به هم دارند پیوند
از ایشان است دل را شادکامی ‌ ‌ ‌ وزیشان است جان را نیک‌نامی
دل از فرمان این هر سه مگردان ‌ ‌ ‌ اگر خواهی که یابی هر دو گیهان
یکی فرمان دادار جهان است ‌ ‌ ‌ که جان را زو نجات جاودان است
دوم فرمان پیغمبر محمد ‌ ‌ ‌ که آن را کافر بی‌دین کند رد
سیم فرمان سلطان جهاندار ‌ ‌ ‌ به ملک اندر بهاء دین دادار

(ص ۹)

اما در مسألهٔ خلق عالم و ترتیب و توالی موجودات سخن فخرالدین اسعد مطابق با مقولات حکما و فلاسفه و اسماعیلیه و نیز بعضی از متکلمان است که در مسألهٔ سکون و حرکت و ماهیت یا هیولای اولی و ارکان و موالید و امهات و آباء مانند حکما به استدلال عقلی و فلسفی متمسک می‌شوند.[۲] اینک سخن فخرالدین اسعد در باب آفرینش:

زمان را مبدع او بودست ز آغاز ‌ ‌ ‌ نبایستش دران مبداع انباز
زمان از وی پدید آمد به فرمان ‌ ‌ ‌ به نزد برترین جوهر ز گیهان
بدان جایی که جنبش گشت پیدا ‌ ‌ ‌ وزان جنبش زمانه شد هویدا
مکان را نیز حدّ آمد پدیدار ‌ ‌ ‌ میان هر دوان اجسام بسیار
نفرمایی که آراید سرایی ‌ ‌ ‌ بدین‌سان جز حکیمی پادشایی
که قوّت را پدید آورد بی‌یار ‌ ‌ ‌ به هستی نیستی را کرد قهار
خداوندی که فرمانش روایی ‌ ‌ ‌ چنین دارد همی در پادشایی

---

۱. رک. به تفسیر مجمع البیان، ج ۲، ص ۶۴، در تفسیر آیهٔ «یا ایها الّذین امنوا اطیعوالله و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم» (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولی‌الامر خویش فرمان برید)، که به تفصیل اعتقاد شیعه را دربارهٔ این مسأله نقل کرده است از جمله: از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده‌اند که اولی‌الامر همانا ائمهٔ آل محمدند که خداوند اطاعت از آنان را واجب ساخت، همان‌گونه که اطاعت از خدا و رسول را واجب گردانید. و روا نیست که خداوند اطاعت از هیچ‌کس را واجب شمارد، مگر آنکه آن کس معصوم باشد و ظاهر و باطنش یکی باشد و از خطا و زشت فرمانی مصون باشد و این صفات در امیران و عالمان یافت نشود.

۲. رک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

نخستین جوهر روحانیان کرد — که او را نز مکانِ نه از زمان کرد
برهنه کرد صورتشان ز مادت — سراسر رهنمایان سعادت
به‌نور خویش ایشان را بیاراست — وزیشان کرد پیدا هرچه او خواست[1]
نخستین آنچه پیدا شد ملک بود — وزان پس جوهری کرد آن فلک بود
وزایشان آمد این اجرام روشن — بسان گل میان سبز گلشن

(ص ۲)

*

چو خود قدرت نمای‌جاودان بود — مر او را جود و قدرت بیکران بود
به قدرت آفرید اندازه‌گیری — ز دادار جهان قدرت پذیری
هیولی خواند او را مرد دانا — به قوتها پذیرفتن توانا
چو ایزد را دهشها بیکران است — پذیرفتن مر او را همچنان است
پذیرد آفرینشها ز دادار — چو از سکه پذیرد مُهر دینار
مثال او به زر ماند که از زر — کند هرگونه صورت مرد زرگر
چو ایزد خواست کردن این جهان را — کزو کون و فساد است این و آن را
پدید آورد آن را از هیولی — چهار ارکان بدین هر چار معنی
از آن پیوندها آمد حرارت — دگر پیوند کز وی شد برودت
رطوبت جسمها را کرد چونان — که گاه شکل بستن بد به فرمان
یبوست همچنان او را فرو داشت — بدان تقویم و آن تعدیل کو داشت
چو گشتند این چهار ارکان مهیا — از آن گرمی برآمد سوی بالا
لطیف آمد از ایشان باد و آتش — ازیرا سوی بالا گشت سرکش
زمین را نیست با لطف آشنایی — که تا بر وی بماند روشنایی
چو هستی یافتند این چار مادر — هوا و خاک پاک و آب و آذر
ازیشان زاد چندین گونه فرزند — ز گوهرها و از تخم برومند
هزاران گونه از هر جنس جان ور — همیشه حال گردانند یکسر
ولیکن عالم کون و تباهی — دگرگون یافت فرمان الهی
کجا در عالم مبدأ و بالا — به ترتیب آنچه بُد به گشت پیدا
درین عالم نه چونان بود فرمان — که اوّل گشت پیدا گوهر ازکان
نخستین جنس گوهر خاست ازکان — به‌زیرش نوع گوهرهای الوان
دوم جنس نبات آمد به کیهان — سیم جنس هزاران گونه حیوان

۱. و این همان است که فلاسفه و حکما آن را عقل اول یا عقل فعال می‌خوانند و در شرع به نور محمدی تعبیر می‌شود.

چو یزدان گوهر مردم بپالود — ازان با اعتدالی کاندرو بود
پدید آورد مردم را ز گوهر — بران هم گوهران بر کرد مهتر
غرض زیشان همه خود آدمی بود — که او را فضلهای مردمی بود
نبات عالم و حیوان و گوهر — سراسر آدمی را شد مسخر
چو او را پایه زیشان برتر آمد — تمامی را جهانی دیگر آمد
بدو دادست ایزد گوهر پاک — که نز بادست و نز آبست و نز خاک
یکی گوید مر او را روح قدسا — یکی گوید مر او را نفس گویا

(ص ۵ـ۳)

اسدی طوسی

اسدی طوسی (۴۶۵ ه.ق) در آغاز گرشاسب‌نامه ضمن ستایش خدا و نعت پیامبر اکرم(ص) به چند مورد از مسائل کلامی پرداخته است:

الف) در توحید خدا را بی‌آغاز و انجام و علم او را قدیم می‌داند:

یکی کش نه آز و نه انباز بود — نه انجام باشد نه آغاز بود
ازان پیش کاورد گیتی پدید — همه هرچه بد خواست و دانست و دید

(ص ۱)

ب) استوای جسمی بر عرش را رد می‌کند و موافق با معتزله می‌گوید:

نه از بهر جایست بر عرش راست — جز آنست کز برش فرمانرواست

(ص ۱)

البته به جز مشبهه که «آنچه در قرآن آمده است از استوا ویدین و جنب و مجیء و اتیان و فوقیت و غیر آن را همه بر معنی ظاهر فرود آرد، چنانچه از اطلاق کردن این الفاظ بر جسمها فهم کنند»[1] و همچنین بجز حلولیه و مجسّمه،[2] سایر فرق مسلمین به استوای جسمی بر عرش قائل نیستند، اما معتزله استوای بر عرش

---

۱. توضیح‌الملل، ج ۱، ص ۱۳۴.
۲. همان کتاب، ج ۱، ۱۳۸ـ۱۳۶.

را استیلا و ملک و قهر بر کل می‌دانند.[۱] و اسدی طوسی نیز همین معنی را در مصراع «جز آنست کز برش فرمانرواست» بیان کرده است.

اما اشاعره به نص آیات قرآن در این مورد اکتفا کرده‌اند و در کیفیت استوا اظهار نظر نمی‌کنند و در رد معتزله می‌گویند استوای بر عرش به‌معنای استیلاء بر کل مکان نیست، زیرا استیلا بر کل مکان، عام است و استوا، اختصاص به عرش دارد.[۲]

ج) اسدی در ضمن نعت نبی اکرم (ص) دربارهٔ معراج موافق با آنچه در سوره مبارکهٔ نجم آمده است می‌گوید:

ز هامون به چرخ برین شد سوار	سخن گفت بر عرش با کردگار
مر اندامش ایزد یکایک ستود	هنرهاش را بر هنر بر فزود
ورا بد به معراج رفتن زجای	به یک شب شدن گرد هر دو سرای
مه از هر فرشته بدش پایگاه	بر از قاب قوسین به یزدانش راه
سرافیل همرازش و هم نشست	براق اسب و جبریل فرمان پرست

(ص ۳ـ۲)

د) در اعتقاد به شفاعت پیامبر اکرم (ص) می‌گوید:[۳]

گه رستخیز آب کوثر وراست	لوا و شفاعت سراسر وراست

(ص ۲)

ه) دربارهٔ ظهور مهدی (ع) که معتقد همهٔ مسلمین و خروج دجال که ضروری معتقدات اشاعره است.[۴] چنین می‌گوید:

ازین پس پیمبر نباشد دگر	به آخر زمان مهدی آید بدر
بگیرد خط و نامهٔ کردگار	کند راز پیغمبران آشکار
زکوچک جهان راز دین بزرگ	گشاید خورد آب با میش گرگ

۱. الابانه، ص ۱۰۸.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۸ و ۱۰۹.

۳. رک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

۴. العقائد النسفیه، «و ما اخبربه النبی علیه الصلواة و السلام من اشراط الساعة من خروج الدجال ... و نزول عیسی علیه السلام من السماء.»

بدارد جهان بر یکی دین پاک — برآرد ز دجال و خیلش هلاک
رسد زآسمان هر پیمبر فراز — شوند از پس مهدی اندر نماز

(ص ۶ـ۵)

و) در رد تدبیر و تأثیر عناصر و طبایع می‌گوید:

مدان از ستاره بی‌او هیچ چیز — نه از چرخ و نز چارگوهر به نیز
که هستند چرخ و زمان رام او — نجوید ستاره مگر کام او

(ص ۱)

قطران تبریزی

چنانکه استاد علامه فروزانفر در سخن و سخنوران اشاره کرده است قطران تبریزی (۴۶۵ هـ.ق) به احتمال قوی، از رشته‌های حکمت آگاهی داشته اما نفوذ خیالات شاعرانه در جان وی از معانی حکیمانه بیشتر است و افکار وی جز در طریق مدح و تغزل که آن هم غالباً به مدح منتهی می‌گردد سیر نکرده است.[۱]

قطران در قصیده در مدح منوچهربن وهسودان در بیتی به یکی از مسائل کلامی یعنی جواز یا عدم جواز خطا بر انبیا اشاره می‌کند:

رای او همچون گمان انبیا نبود غلط — تیر او همچون قضای ایزدی نکند خطا

(دیوان، ص ۱۴)

و احتمالاً عقیدهٔ شیعه را بیان می‌دارد، زیرا «جمهور اهل اسلام برآن‌اند که انبیا بعد از وحی از کفر معصوم‌اند، الا فضیلیه از خوارج، اما در غیر کفر خلاف کرده‌اند . . . و مذهب اهل‌سنت آن است که کبیره مطلق نشاید اما صغیره به سهو شاید. و مذهب شیعه آن است که صغیره و کبیره، پیش از وحی و بعد از وحی نه به عمد و نه به سهو نشاید».[۲]

۱. مقدمهٔ دیوان قطران، ص ۶ـ۵.
۲. نفائس الفنون، ج ۱، ص ۳۵۸.

۳

ناصرخسرو

(۴۸۱ ه ق)

این فخر بس مرا که به هر دو زبان — حکمت همی مرتب و دیوان کنم
جان را ز بهر مدحت آل‌رسول — گه رودکی و گاهی حسان کنم
دفتر ز بَس نگار ز نقش سخن — پرتر ز چین و روم و سپاهان کنم
وندر کتاب بر سخن منطقی — چون آفتاب روشن برهان کنم
بر مشکلات عقلی محسوس را — بگمارم و شبان و نگهبان کنم
زادالمسافر است یکی گنج من — نثر آنچنان و نظم ازینسان کنم
زندان مؤمن است جهان دون — زان من همی قرار به یمگان کنم
تا روز حشر آتش سوزنده را — بر شیعت معاویه زندان کنم

(دیوان، ۳۵۵)

این ابیات که نظایر آن در دیوان ناصرخسرو کمیاب نیست ممکن است در ظاهر

نوعی اغراق و تفاخر شاعرانه به نظر بیاید. ولی در حقیقت این چنین نیست بلکه کلیات عقاید ناصرخسرو و نیز روش او را در اثبات این عقاید در بردارد. ناصرخسرو بر دیگر شعرای مورد بحث در این کتاب دارای این مزیت بی‌نظیر است که در جایی که آنان تنها الفاظ و اصطلاحات کلامی را به‌کار برده‌اند و یا بعضاً از آرای کلامی دیگران پیروی کرده‌اند، او نه تنها متکلم بلکه از ارکان معتبر کلام مذهب اسماعیلی است و با احاطهٔ کامل بر این علم و قوت استدلال و فصاحت و بلاغتی اعجاب‌انگیز، به نظم و نثر در رد آرای دهریان و ثنویان و ترسایان و اشاعره وکرامیه و معتزله و اثبات مذهب خویش که آن‌را دین حق می‌نامد کوشیده است. درکتابهای وجه دین و زادالمسافرین و به‌خصوص جامع الحکمتین «که بنیاد این کتاب بر گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی» است.[1] هرجا روی سخن با دهریان و ثنویان و ترسایان است ناصرخسرو از استدلال منطقی و در مورد مسلمانان غیر شیعی علاوه بر استدلال منطقی از قرآن و احادیث و در صورت لزوم تأویل آن و نیز ذکر شواهد و امثله یاری می‌جوید؛ سپس به بیان اعتقاد خود تحت عنوان سخن ما یا نظر اهل تأیید «که اندر خاندان رسول مصطفی‌اند»،[2] در مقابل «اهل تقلید یا حشویان امت» می‌پردازد. در عالم شعر نیز ناصرخسرو به همین راه می‌رود و گذشته از شاعران طریقهٔ تصوف و عرفان شاید بتوان او را تنها شاعری دانست که قیمتی در لفظ دری را در راه مسائل اعتقادی صرف کرده و به غیر آن نپرداخته است. آنچه از مدیحه در دیوان او موجود است دربارهٔ پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان علی (ع) و فاطمه زهرا (ع) و پس از آن دربارهٔ خلیفهٔ فاطمی یا به اعتقاد او (امام زمانه) است و آنچه از ذم و نکوهش گفته است متوجه مدعیان و غاصبان خلافت و پیروان آنها و اهل قیاس و ظاهر است و در دیوان او به هیچ قصیده‌ای بر نمی‌خوریم که در آن سخنی از این دست نرفته باشد. اما از آنجا که این شاعر فحل بر محدودیتهای شعر آگاه است استدلال او در اثبات عقاید و تبلیغ مذهب اسماعیلی در جامه پند و تحذیر و تنبیه و توجه دادن مخاطب از محسوس به

---

۱. جامع الحکمتین ص ۱۸.
۲. همان کتاب، ص ۵۸.

معقول، با نکته‌سنجی و ظرافتی که با شعر ملازمه دارد همراه است و گاه نیز لزوماً به اشاره‌ای اکتفا می‌کند که تفصیل و جزئیات مشارالیه را باید در آثار منثور او جست.

به‌کار بردن مضامین کلامی یا عقیدتی و مرامی در شعر به ترتیبی که شعر صورت شعار به خود نگیرد تا با گذشت زمان سکهٔ غیر رایج شود مهمی است که کمتر شاعری از عهده آن بر آمده است، اما از آنجا که ناصرخسرو با وجود قریحهٔ کم نظیر شاعری به زبان فارسی و عربی تسلط کامل و صدق عقیدت و خلوص نیت را نیز بر سری دارد، به‌کار بردن این مضامین نه تنها چیزی از شعر او نکاسته و بدان لطمه‌ای نزده است، بلکه نوعی زیبایی خاص و شگفت‌انگیز که منبعث از استحکام و وقار و صلابت است به آن بخشیده که دستخوش گزند زمانه و آسیب دهر نیست و تا امروز نیز پس از هزار سال و در حالی‌که بازار علم کلام به گرمی قرون چهارم و پنجم هجری نیست و از دستگاه و نفوذ خلافت فاطمی اثری به‌جای نمانده، قوت و اعتبار استدلال و رونق و طراوت شعر ناصرخسرو همچنان باقی است.

مهمترین مسألهٔ کلامی که ناصرخسرو در دیوان به آن پرداخته موضوع وصایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) است و همچنین اثبات امامت خلیفهٔ فاطمی و به هنگام سخن‌گفتن دربارهٔ توحید و صفات حق تعالی و معاد و قضا و قدر و اسلام و ایمان و سایر مسائل کلامی و غیر کلامی نیز همین منظور را دنبال می‌کند.

البته در این کتاب به اقتضای موضوع از نقل و شرح اشعاری که این شاعر توانا در مدح و منقبت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) و نیز خلفای فاطمی و یا در طعن و نکوهش مخالفان سروده است یا در آن اصطلاح استدلال کلامی خاصی به‌کار نرفته و یا اشعار و قصایدی که تنها جنبهٔ فلسفی دارند؛ مانند، قصیدهٔ نونیه با مطلع «کمیت سخن را ضمیر است میدان/سوارش چه چیز است جان سخندان» (ص ۳۱۸) که در دیوان ناصرخسرو و نظایر فراوان دارد، صرف‌نظر می‌شود و موافق با موضوع این کتاب، تنها به اشعاری می‌پردازیم که مضامین و مصطلحات کلامی را دربردارند.

ناصرخسرو و تأویل

به میدان حکمت بر اسپ فصاحت
مکن جز به تنزیل و تأویل جولان

(دیوان، ص ۳۲۰)

از آنجا که اساس مذهب اسماعیلی بر مبنای تأویل قرار دارد لازم است پیش از ورود به مسائل کلامی در شعر ناصرخسرو مختصری دربارهٔ تأویل بیان شود. تأویل مصدر ثلاثی مزید باب تفعیل از «اَوْل» است و فعل ثلاثی مجرد آن «آل یَؤوْلُ» اگر به‌صورت لازم به‌کار رود، معنی «بازگشت» می‌دهد و اگر به‌صورت متعدی به‌کار رود، خواه خود متعدی شود خواه به‌وسیلهٔ حروف تعدیه مثل الی، من، ب، معانی متعددی دارد که از جملهٔ آن معانی «اصلاح و اداره» امور است، در باب تفعیل که اصولاً برای تعدیهٔ فعل است معنای «بازگرداندن» دارد و باب تفعّل آن نیز تقریباً به همین معنی است و چون برای کلام و سخن به‌کار رود، به قول فیروزآبادی در قاموس به معنای تفکر و به‌کار انداختن اندیشه در فهم کلام و روشن ساختن و تفسیر معنای آن است.[1]

در قرآن مجید کلمهٔ تأویل مکرر به معنای لغوی و حقیقی خود آمده است از جمله «ذلک خیر و احسن تأویلاً»[2] (و این بهتر و نکوتر است در فرجام). از معانی دیگر تأویل که در قرآن‌مجید نیز آمده است «خوابگزاری» است که در سورهٔ یوسف هفت بار به همین معنی به‌کار رفته است که متعلق آن گاهی رؤیا وگاه احادیث است. تأویل در قرآن‌مجید هم به معنی تعبیر رؤیا آمده است و هم به معنی تفسیر کُتب آسمانی «و یعلمک من تأویل الاحادیث»[3] (و در تو آموزد تعبیر خوابها) و «علمتنی من تأویل الاحادیث»، یعنی «تفسیر کتبک التی انزلتها علی انبیائک و قیل تعبیر الرؤیا.»[4]

ناصرخسرو در جامع‌الحکمتین با در نظر داشتن معانی فوق یعنی تعبیر رؤیا

---

۱. قاموس آل: و اول الکلام تأویلاً و تأوله = دبره و قدره و فسرّه.
۲. آیهٔ ۲۵ سوره بنی‌اسرائیل قرآن کریم ترجمهٔ معزی.
۳. کشف‌الاسرار، ج ۵، ص ۲.
۴. جامع‌الحکمتین ص ۱۱۶ـ۱۱۵.

و تفسیر کُتب آسمانی در اثبات حقانیت تأویل چنین می‌گوید: «و حق به نزدیک عقلا آن است که اشتباه بدو زایل شود، و بزرگتر اشتباهی اندر متشابهات کتاب است که آن جز به تأویل برنخیزد، چنانک خدای تعالی سپس از آنکه متشابهات کتاب را یاد کرد، گفت: تأویل جز خدای و بزرگان و پنجه فرو بردگان اندر علم دین کسی نداند، بدین آیت «وما یعلم تأویله الاّ اللّه والرّاسخون فی العلم» اندر این قول گفته شده است که اشتباه به تأویل زایل شود. و چو چنین است، ظاهر است که حقّ خداوند تأویل است، از بهر آنک حقّ بدو همی حقّ شود و پدید آید، و باطل بدو همی باطل شود از متشابهات، چنانک خدای گفت: قوله «لَيُحِقَّ الْحَقَّ وَ يُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» و حق تأویل است، و دلیل بر آنکه حقّ تأویل است قول خدای است سبحانَه که حکایت کرد از یوسف النبی ـعلیه‌السلام‌ـ کو مر یعقوب را گفت «ای پدر! این تأویل از خواب من است که منش دیدم، و خدای مر آن را حقّ کرد» بدین آیت: قوله «و قال یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل، قد جعلها ربّی حقّا» و مر این حقّ را ظاهر کننده‌ای هست، و ظاهرکنندهٔ حق، سخنان خدای سبحانه است، چنانک گوید: قوله «و یرید اللّه ان یحقّ الحقّ بکلماته و یقطع دابر الکافرین» واجب آید که خداوند تأویل وگزارندگان تأویل به فرمان او سخنان خدای‌اند چنانک عیسی ـعلیه‌السلام‌ـ سخنی بود از سخنان خدای تعالی به حکم این آیت که همی گوید: قوله «انّما المسیح عیسی‌ابن‌مریم رسول اللّه و کلمته القیها الی مریم و روح منه» و همچنین مر رسول مصطفی را ـعلیه‌السلام‌ـ خدای تعالی «کتاب خویش» گفت بدین آیت قوله: «هذا کتابنا ینطق علیکم بالحقّ.»[1]

میرسیّد شریف جرجانی در تعریفات دربارهٔ تأویل چنین می‌گوید: «التأویل فی الاصل الترجیع و فی الشرع صرف الایة عن معناه الظاهر الی معنی یحتمله اذا کان المحتمل الذی یراه موافقا بالکتاب و السنة مثل قوله تعالی: یخرج الحی من المیت. ان اراد به اخراج الطیر من البیضه کان تفسیرا و ان اراد اخراج المؤمن من الکافر او العالم من الجاهل کان تأویلا»[2] (تأویل در اصل به معنی بازگشت است

۱. ص ۱۱۶ـ۱۱۵.
۲. تعریفات ص ۵۲.

و در شرع برگرداندن آیه است از معنای ظاهر به معنای محتملی که موافق با کتاب و سنت باشد. مانند این کلام خدای تعالی: زنده را ز مرده بر می‌انگیزد که اگر آن را خارج ساختن پرنده از تخم بدانیم تفسیر است و اگر آن را بر آوردن مؤمن از کافر یا علم از جاهل بدانیم تأویل است).

فقها و محدثان و مفسران و لغویان غالباً تأویل را مرادف تفسیر و به همان معنی به‌کار برده‌اند و از همین جهت است که بسیاری از کتب که برای تفسیر و تشریح کلمات قرآنی و احادیث نبوی تألیف شده به تأویل موسوم شده، مانند تأویل مشکل القرآن و تأویل مشکل الحدیث از ابن قتیبه یا حقایق التأویل فی متشابه التنزیل از شریف رضی.

سید مرتضی علم‌الهدی نیز در کتاب غرر الفوائد و دررالفرائد که معروف به امالی و مشتمل بر هشتاد مجلس املا است، عنوان و سر لوحهٔ هر مجلس مذاکره را تأویل آیه یا حدیث معینی قرار داده است؛ بنابراین، معنی عام و مشهور تأویل در نزد فریقین همان تفسیر و توضیح است. گاه نیز تأویل را با عبارت «رد المتشابه الی المحکم» بیان نموده‌اند، یعنی تأویل عبارت است از فهم و تفسیر آیات متشابه قرآن‌مجید به مدد و کمک آیات محکم.[۱]

از موارد خاص تأویل در نزد شیعه سخنانی است که از معصوم (ع) روایت شده و صدور آن از معصوم مسلم باشد که این معنی مستند است به آیات «**هو الّذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هنّ امّ الکتاب و آخر متشابهات فامّاالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تاویله الاّ اللّه و الراسخون فی العلم یقولون امنا به کلّ من عند ربّنا و ما یذکّر الاّ اولو الالباب**».[۲] (اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمات‌اند، این آیه‌ها ام الکتاب‌اند و بعضی آیه‌ها متشابهات‌اند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جوئی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند، در حالی‌که تأویل آن‌را جز خدای نمی‌داند، و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند، می‌گویند ما بدان ایمان

---

۱. مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۱۰. و المنتخب فی تفسیر القران، ج ۱، ص ۱۱۵.
۲. سورهٔ آل عمران، آیه ۷.

آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان پند نمی‌گیرند). و «ولو ردّوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم لَعَلِمَه الذین یستنبطونه منهم»[۱] (و حال آنکه اگر در آن به پیامبر و اولوالامرشان رجوع می‌کردند حقیقت امر را آنان درمی‌یافتند)، و بعضی از سخنان پیامبراکرم (ص) مانند «انا اقاتل علی التنزیل و علی یقاتل علی تأویله»[۲] (من به حکم ظاهر قرآن می‌جنگم و علی به حکم تأویل قرآن و معانی باطنی آن می‌جنگد) زیرا با منطق صریح آیات فوق تأویل آیات متشابهات را جز خداوند و راسخون در علم (که به اعتقاد شیعه عطف بر الاالله است) کسی دیگر نمی‌داند و امام صادق (ع) فرمود: «نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تأویله» (ما راسخون در علمیم و تأویل قرآن را ما می‌دانیم). و: الراسخون فی العلم امیرالمؤمنین و الائمةمن بعده علیهم السلام[۳] (راسخون در علم امیرالمؤمنین و ائمه بعد از اویند). اما آنچه در باب تفسیر و تأویل آیات از پیامبر اکرم و ائمه (ع) رسیده است. البته موافق با همان معنای ظاهر و منطبق با مقاصد حقیقی آن آیات است و از ائمهٔ شیعه امامیه هیچگونه تأویلی در مورد اعمال عبادی یا اصول دین روایت نشده است. بلکه تأویلات روایت شده از آنان بیشتر در مورد تفسیر بعضی کلمات قرآنی است که ذووجوه است و معانی مختلف دارد و معصوم (ع) از آن میان معنی خاصی را برای آن کلمه بیان کرده است، زیرا به گفتهٔ امیرمؤمنان در مسألهٔ تحکیم خطاب به ابن‌عباس «لاتخاصمهم بالقران فان القران حمال ذووجوه»[۴] (به قرآن بر آنان حجّت میاور که قرآن تاب معنی‌های گوناگون دارد). و گذشته از جامعیت قرآن‌مجید که لارطب و لایابس الافی‌کتاب مُبین. اساساً به سبب وسعت لغت عرب و وجود وجوه و معانی مشترک در کلمات عربی گاه ممکن است معانی خلاف مقصود و مصلحت از الفاظ انتزاع و استخراج شود، بنابراین از آن‌جهت که اولا ائمه راسخون در علم به شمار می‌روند و ثانیاً به گفتهٔ پیامبر (ص) «انما یعرف القران من

---

۱. سوره نساء، آیه ۸۳

۲. کنز العمال، ج ۱۱، فقرهٔ ۳۲۹۶۸_۳۲۹۶۷.

۳. اصول کافی، باب «أن الراسخین فی العلم هم الائمةعلیهم السلام»، ص ۲۱۳.

۴. نهج‌البلاغه، ترجمهٔ شهیدی ص ۴۶۵.

خوطب به»[1] (قرآن را آن کسی می‌شناسد که مخاطب آن واقع شده است). فقط شخص پیامبر اکرم (ص) که مخاطب آیات الهی و مهبط وحی است می‌تواند دربارهٔ آیات متشابه و یا معانی مختلفی که از یک کلمهٔ خاص استنباط می‌شود اظهارنظر فرماید و چون شیعه اثنی‌عشریه معتقد است که علم ائمه معصومین (ع) متخّذ از پیامبر اکرم (ص) است، سخنان ائمه را درباره تأویل متشابهات و بعضی کلمات قرآن‌مجید به دیده قبول و اطاعت می‌نگرد، و به‌جز معصومین (ع) هیچ تأویلی را از هیچ‌کس برای قرآن‌مجید نمی‌پذیرد و تأویل‌کننده را مبتدع می‌داند.

سابقهٔ تاریخی تأویل

چنین به نظر می‌رسد که اولین کسانی که به‌تأویل ظواهر متون و نصوص مذهبی پرداختند بعضی از انبیای بنی‌اسرائیل و یا احبار و علمای آنان بودند. در آنچه به نام تورات هم اکنون موجود است و در ضمائم آن که مجموعاً عهد قدیم نامیده می‌شود، اشاراتی بر لزوم و وجوب تأویل رفته است. از جمله آیات ۸ و ۹ باب اول «صحیفهٔ یوشع» چنین است: «زنهار از آن به‌طرف راست یا چپ تجاوز منما تا هر جایی‌که رَوی، کامیاب باشی. این کتاب تورات از دهان تو دور نشود بلکه روز و شب در آن تفکّر کن تا برحسب هر آنچه در آن مکتوب است متوجّه شده عمل نمایی، زیرا همچنین راه خود را فیروز خواهی ساخت.»[2] و شاید بدین سبب است که ناصرخسرو نیز تأویل را منتسب به یوشع می‌کند و می‌گوید:

تأویل را طلب که جهودان را   این قول پند یوشع‌بن نون است

(دیوان، ص ۶۶)

در سراسر عهد جدید، یعنی آنچه اکنون به اسم انجیل معروف است و خاصه در سخنان منقول از حضرت عیسی (ع) در انجیلهای چهارگانه متی، مرقس، لوقا و یوحنا و نیز انجیل غیر معروف سن‌توماس سخنانی که فهم دقیق آن جز از طریق تأویل ممکن نیست فراوان است. و بسیاری از مبانی مسیحیت از جمله تثلیث از

---

۱. روضه کافی، ص ۳۱۲.

۲. تورات، ص ۳۳۲.

راه تأویل برای مسیحیان صورت قبول و معقول می‌یابد. و از بسیاری از آیات انجیل و جملاتی که در کتاب اعمال رسولان و رساله‌های پولس به رومیان و قرنتیان و غلاطیان و افسیسیان و تیموتاوس و فلیمون و خصوصاً در مکاشفهٔ یوحنا آمده است جز با تأویل ظواهر آن به معانی خاص، مفهوم مقبول دیگری استنباط نمی‌شود.

اما اسماعیلیه اساس مذهبشان بر مبنای تأویل قرار دارد و اگر آنچه را که بسیاری از علمای اسلام اتفاق کرده و اصول اولیه معتقدات باطنی اسماعیلی را متخذ از زنادقه دانسته‌اند و میمون‌بن سالم قداح و سعید قداح و محمد دندان و زکریای باغیلانه و ابوطاهر جنابی را جزو زنادقه و گاه مزدکیان شمرده‌اند،[1] ملاک قرار دهیم ظاهراً بایستی مزدک را پیشوای آنان و اولین کسی که پس از یهودیان تأویل را در دیانت وارد ساخت بدانیم و اعتقادات باطنیه را با توجه به جهات فارقه میان مذاهب مانوی و مزدکی و باطنی، نوعی پیروی از مزدک و مانی به شمار آوریم.

مسعودی می‌گوید: «در دوران پادشاهی قباد مزدک موبدی بود که کتاب زردشت معروف به اوستا را تأویل می‌کرد و برای ظاهر آن باطنی دیگر قائل شد که به خلاف ظاهر بود و او اولین کسی شمرده می‌شود که در شریعت زردشت دست به تأویل زد و از ظاهر عدول کرد و مزدکیان به او منسوب می‌شوند. و پیش از این فرق میان مذهب مزدک و عقیدهٔ او را دربارهٔ تأویل و میان مذهب مانی و ثنویان که قبل از او بوده‌اند؛ مانند، مرقیون و نظائر آنها و آنچه همگی دربارهٔ دو فاعل یا دو مبدأ خیر و شر اعتقاد دارند و اینکه یکی از آنان نیکوکار و پسندیده و دیگری بدکار و نکوهیده و مایهٔ بیم است بیان کرده‌ایم و نیز فرق این همگان را با آنچه که اینک باطنیه و هواداران تأویل در این زمان معتقدند نیز گفته‌ایم.»[2]

برخی از فرق مسلمین مانند اشاعره به تأویل قائل نیستند و آیات و کلمات قرآن را بر معانی ظاهری و لغوی مشهور آن حمل می‌کنند و جز حروف مقطعهٔ اوایل

---

۱. النقض ص ۳۳۸ـ۳۲۲.

۲. مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۲۷۱ و نیز رک. التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۱.

سوره‌ها و یا برخی آیات که حکم آنها منسوخ شده است.[1] و همچنین بعضی آیات که نزد فرقه‌هایی مانند، مجسمه به اعمال و صفات خداوند تعالی تعبیر شده است مانند «ثمّ استوی علی العرش»[2] (سپس به عرش پرداخت) و «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین»[3] (اگر راست می‌گوئید حجت خویش بیاورید). و «والارض جمیعاً قبضته یوم القیمةوالسموات مطویّات بیمینه»[4] (زمین یکجا در قبضهٔ اوست و آسمانها درهم پیچیده، در ید قدرت او). آیات دیگر را متشابه نمی‌دانند و نهایت تسامحی که در باب تأویل روا می‌دارند آن است که معتقدند: «تأویل بیرون آوردن لفظ است از مقتضای معنای لغوی آن، پس اگر با دلیل بود مورد قبول است والا نه».[5]

اسماعیلیه که اساس مذهب خود را بر تأویل نهاده‌اند، مسائل فقهی و کلامی مذهب خود را از طریق تأویل اثبات و تأیید می‌کنند و تأویل را در کلیه آیات و کلمات قرآن‌مجید و همچنین احادیث خواه مربوط به اعتقادات باشد خواه عبادات و حتی معاملات روا می‌دارند و تنزیل را بی تأویل نمی‌پذیرند و به اعتقاد خود امام هر عصری را به هر نحو که بخواهد در تأویل محق می‌شناسند؛ زیرا تأویل را جزو حقوق و مناصب امامت می‌دانند و برای چنان حق و منصبی نیز قائل به «عصمت»اند، به‌این معنی که هر امام فقط در آنچه تأویل می‌کند مصون و معصوم از «خطا» است و بر بیان او لغزش و خلاف واقع جاری نمی‌گردد.

ناصرخسرو در وجه دین می‌گوید: «قوله تعالی و اَنْزَلْنااِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَفَکَّرُونَ»، همی گوید فرو فرستادیم سوی تو قرآن را تا تو پیدا کنی مردمان را آنچه فرو فرستادیم سوی ایشان تا مگر ایشان اندیشه کنند. پس گوییم آن اندیشه از برای آن فرماید کردن تا بدانی که چون به روزگار رسول، رسول علیه‌السلام بیان‌کنندهٔ کتاب بود، امروز نیز همان بباید و خدای تعالی مر رسول را علیه‌السلام بفرمود تا کتاب را بر خلق بخواند به درنگ، یعنی به روزگار و نفرمودش

---

۱. کشف‌الاسرار، ج ۲، ص ۱۶.
۲. سورهٔ یونس، آیه ۳ و سورهٔ طه، آیهٔ ۵.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵.
۴. سورهٔ زمر، آیهٔ ۶۷.
۵. نفائس الفنون، ج ۱، ص ۳۶۹.

که بدیشان ده کتاب را تا بخوانند. چنانکه گفت قوله تعالی وَ قُرْاٰناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَاَهُ عَلَی النّاسِ عَلٰی مُکْث. پس اکنون درنگی برآمده است باید که یکی به فرمان رسول صلی‌اللّهٰ علیه‌وآله باشد که بر ما بخواند و آن خواندن آن باشد که ما را معنی آن معلوم کند.»[۱] و نیز می‌گوید: «و دانستن معنی پوشیده اندر چیزهای ظاهر مانند دانش غیب است و دانش غیب خدای راست، چنان که همی گوید قوله تعالی وَلِلّهَ غَیْبُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ: پس هر کس که او را دانش پوشیده، اندر چیزهای ظاهر بیشتر باشد او به خدای نزدیکتر باشد ... پس درست کردیم که هرکس که علم غیب بیشتر داند او سوی خدای عزیزتر است. و چون این حال تقریر کردیم گوییم که به خدای آن گروه نزدیکتر است از امت که معانی کتاب خدای و شریعت رسول صلی‌اللّٰه‌علیه‌وآله بداند و آن را به دانش به‌کار بندد. و خدای تعالی بفرمود مر رسول خویش را تا امت را حکمت بیاموزد، چنانکه گفت: وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَة. گفت بیاموزدشان کتاب و حکمت پس هر که عمل شریعت به علم کند او حکیم باشد و هر که حکمت یافته باشد بدو خیر عظیم و منفعت بسیار رسیده باشد، چنانکه خدای تعالی همی گوید، قوله تعالی: وَ مَنْ یُؤتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْراً کَثیراً و از جمله امّت هیچ گروهی نیست که معنی کتاب و شریعت همی بجویند مگر بر ظاهر آن ایستاده‌اند و دانستن ظاهر چیزها فعل ستوران است، هر که بر ظاهر اختصار کند بر درجهٔ ستوری بسنده کرده باشد و خدای تعالی همی نکوهیده مر آن گروه را که جز ظاهر چیزها ندانند به موجب این آیت قوله تعالی: یعلمون ظاهراً من‌الحیوةالّدنیا وهم عن الاخرةهم غافلون همی گوید بدانند آشکار را از زندگانی این جهان و ایشان از آن جهان غافل‌اند. و اگر مردم معنی شریعت نجویند و بر ظاهر شریعت بایستند، همچنین کسی باشد که بدین جهان مر آن جهان را نجوید و به دو جهان زیانکار شود.»[۲]

گاه دامنهٔ تأویلات آن‌چنان وسیع و گسترده می‌شود که برداشتهای تأویل‌کنندگان از آیات قرآن العیاذ باللّه به هزل و شوخی شبیه‌تر است تا به تأویل معقول و مطلوب

۱. وجه دین ص ۲۳_۲۲

۲. همان کتاب، ص ۳۲_۳۰.

که بتوان بر آن اعتماد کرد، خاصه آنکه اسماعیلیه در این راه از علم ریاضی و اعداد نیز مدد می‌گیرند و به کمک بازی با اعداد و ضرب و تقسیم و جمع و تفریق مدعی درک مطالب و مکتشفات عجیب و غریب می‌شوند. نمونه‌هایی از این نوع تأویلات در کتاب وجه دین ناصرخسرو که اساساً در پنجاه‌ویک گفتار به عدد رکعات نماز و در تأویل شریعت محمد مصطفی(ص) بیان شده است، بسیار است[۱] و از این جهت اسماعیلیه پیشوا و مقتدای فرق مبتدعه دیگری نظیر حروفیه و نقطویه و غیر آنها هستند که به اقتفای اسماعیلیه با اعداد و علوم ریاضی قصد اثبات مدعیات خود دارند.

اما در هر حال این توجه اسماعیلیه به معانی باطنی آیات قرآن سبب شده است که آنان را باطنی بخوانند هرچند این توجه و این عنوان پیش از اسماعیلیه نیز به‌کار رفته است و به قولی «از قرن دوم هجری هرکس می‌خواست، طریق تازه‌ای بیاورد از این در داخل می‌شد که ظاهر آیاتِ قرآن دارای باطن بلکه بطنهایی است.»[۲]

در تاریخ جهانگشا آمده است که شخصی از فرزندان جعفر طیار که عبداللّه‌بن معاویه نام داشت و از کیسانیان به رافضیان گرویده بود، جدولی ترتیب داد دربارهٔ معرفت اوایل ماههای قمری. و گفت با این جدول دیگر به رؤیت هلال احتیاج نیست و وضع آن جدول را به ائمه اهل بیت (ع) نسبت داد و گفت ماه یکشبه را فقط امام می‌تواند دید و لاغیر. روافض شیعه بر او انکار کردند و میان ایشان اختلاف پدید آمد. جماعت جدولیان خود را باطنی نام نهادند و دیگر شیعه را اهل ظاهر و این امر حتی پیش از روزگار اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) است که مذهب اسماعیلیه به نام او موسوم شده است.[۳]

ناصرخسرو چنانکه ذکر شد خود از ارکان معتبر مذهب اسماعیلی به شمار می‌رود و از این جهت در دیوان این شاعر توانا به‌ندرت قصیده‌ای یافت می‌شود که در آن سخنی از تأویل و لزوم تمسک به آن و تعلیم امام نرفته و در

---

۱. همان کتاب، ص ۷ـ۶ و نیز رک. به کتاب ایضاح شهاب‌الدین ابوالفراس.

۲. تاریخ و فرهنگ مینوی، ص ۱۷۲.

۳. تاریخ جهانگشا، ج ۱، ۱۴۴ـ۱۴۳.

ضمن از آنان‌که به ظاهر تنزیل توجه دارند و از تأویل غافل‌اند عیب‌جویی نشده باشد:

بررس از علم قران و علم تأویلش بدان
گر همی زین چه به ساق عرش بر خواهی رسید
تا نبینی رنج و ناموزی زدانا علم حق
کی توانی دید بی رنج آنچه نادان آن ندید
از ره چشم ستوری منگر اندر بوستان
ای برادر تا بدانی زرد خار از شنبلید
کام را از گرد بی‌باکی به آب دین بشوی
تا بدو بتوانی از میوه و شراب دین مزید
چون نیندیشی که بی‌حاجت روان پاک را
ایزد دانا درین صندوق خاکی چون دمید
وین بلند و بی‌قرار و صعب دولاب کبود
گرد این گوی سیه تا کی همی خواهد دوید
راز ایزد زیر این پردهٔ کبود است ای پسر
کس تواند پردهٔ راز خدایی را درید
گر تو گویی چون نهان کرد ایزد از ما راز خویش
من چه گویم گویم از حکم خدا ایدون سزید
راز یزدان را یکی والا و دانا خازن است
راز یزدان را گزافه من توانم گسترید
ابر آب زندگانی اوست من زنده شوم
چون یکی قطره ز ابرش در دهان من چکید
خازن علم قران فرزند شیر ایزد است
ناصبی گر خر نباشد زوش چون باید رمید

(دیوان، ص ۹۵ـ۹۴)

یا

تأویل را طلب که جهودان را	این قول پند یوشع‌بن نون است
تأویل بَر گَزیدهٔ مار جهل	ای هوشیار نادره افسون است
تأویل در سیه شب ترسایی	شمع و چراغ عیسی و شمعون است
این علم را قرار گه و گشتن	اندر بنان حجت ماذون است

این راز را درست کسی داند　　کش دل به علم دعوت مشحون است

(ص ۶۶)

از نظر ناصرخسرو تنزیل مانند تن است و تأویل به‌سان جان، تنزیل مانند پرنده است و تأویل چون پر:

پیدا چو تن تو است تنزیل　　تأویل در او چو جان مستر
پَرِ خرد است علم تأویل　　پرید هگرز مرغ بی‌پر؟

(ص ۱۵۵ـ۱۵۴)

یا

دین را تن است ظاهر و تأویل روح اوست　　تن زنده جز به روح به گیتی کجا شدست
گر زنده‌ای ز بهر چه با دین چو مرده‌ای　　گر نه دلت به دام هوی مبتلی شدست
از تن حلال خواری و از روح مرده خوار　　تن مدح را و جانت سزای هجا شدست

(ص ۵۳)

هفتادودو فرقه درگمراهی به سر می‌برند و به نادانی خود خوشدل‌اند، زیرا خبر از تأویل ندارند:

درین کردند از امت نیز دعوی　　تنی هفتاد یا نزدیک هشتاد
هم آن این را هم این آن را شب و روز　　به گمراهی ز بد دینی کند یاد
ز حرفی علم شادان‌اند هر یک　　ستور است آنکه نادان باشد و شاد
نژاد دیو ملعون‌اند یکسر　　مزایاد آنکه این گو پاره را زاد
خدای از شر و رنج راهداران　　گروه خویش را ایمن بداراد
ترا گر قصد بغداد است اینک　　نبستستند بر تو راه بغداد
ولیکن جز امین سر یزدان　　کسی این راز را بر خلق نگشاد
به تنزیل ار خبر جویی ز تأویل　　ز فرزندان او یابی و داماد

(ص ۹۹ـ۹۸)

تأویل مانند جوز است و گندم و تنزیل چون پوست و کاه:

دشوار، طلب کردن تأویل کتابست　　کاریست فرو خواندن این نامه بس آسان
با کاه مخور دانه چنین گرنه ستوری　　با بوذر گفت اینکه تو را گفتم سلمان

آن جوز که با پوست خورندش نبود نفع — با پوست مخور جوز و تن خویش مرنجان
معنی سخن ایزد پیغمبر داند — بهتان بود ار تو به جز این گویی بهتان
بر مشکل این معجزه جز آل نبی را — کس را نبود قدرت و نهِ قوت سلطان

(ص ۳۵۲)

خواندن قرآن بدون تأویل چون سخن مرغان بی‌معنی و بی‌حاصل است:

هرچند سخن گوید طوطی نشناسد — آنرا که همی‌گوید هرگز سر و سامان
ای خوانده به صد حیله و تقلید قرآن را — مانندهٔ مرغی که بیاموزد دستان
همچون سخن مرغ‌است این خواندن توراست — بی‌حاصل و بی‌معنی و بی‌حجت و برهان
از خواندن چیزی که بخوانی و ندانی — هرگز نشود حاصل چیزیت جز اَفغان

(ص ۳۵۲)

آنکه بی‌تأویل از تنزیل پیروی کند کور است، تنزیل مانند مشک است و تأویل چون بوی مشک، بی‌تأویل امام تنزیل چون قلعه خیبر ناگشودنی است:

هر که بر تنزیل بی‌تأویل رفت — او به چشم راست در دین اعور است
مشک باشد لفظ و معنی بوی او — مشک بی‌بو ای پسر خاکستر است
ای گشاینده در خیبر قران — بی‌گشایشهای خوبت خیبر است

(ص، ۵۰ـ۴۹)

معنی قرآن را جز پیامبر و آل او کسی نمی‌داند، همچنانکه عصا جز در دست حضرت موسی (ع) بدل به اژدها نمی‌شود:

معنی سخن ایزد پیغمبر داند — بهتان بود ار تو بجز این گویی بهتان
بر مشکل این معجزه جز آل نبی را — کس را نبود قدرت و نه قوت و سلطان
چونانکه عصا هرگز زان‌سان که شنیدی — ثعبان نشدی جز به کف موسی عمران

(ص ۳۵۲)

ظاهر تنزیل چون آب شور است و تأویل مانند مروارید، تنزیل سهم غوغاست و تأویل نصیب دانا:

دریای سخنها سخن خوب خدای‌ست — پر گوهر با قیمت و پر لؤلؤ لالا

شور است چو دریا به مثل ظاهر تنزیل   تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
اندر بن دریاست همه گوهر و لؤلؤ   غواص طلب کن چو دوی بر لب دریا
اندر بن شوراب ز بهر چه نهادست   چندین گهر و لؤلؤ ارزنده و زیبا
از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت   تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا

(ص ۴_۳)

ابیاتی که در این مبحث ذکر شد تنها نمونه‌ای بود از موارد بسیار که ناصرخسرو در دیوان به مسألهٔ تأویل پرداخته و ضرورت آن‌را براساس معتقدات خود با دلایل عقلی و نقلی و مثالهای محسوس و معقول بیان کرده است.

ناصرخسرو، توحید و صفات باری تعالی

من نگویم تو قدیم و محدثی
کافریده تست محدث یا قدیم

(دیوان، ص ۲۸۴)

به‌گفتهٔ شهرستانی در ملل و نحل اسماعیلیه در حق باری تعالی می‌گویند: «نگوییم که موجود است یا لاموجود»[۱] و به اعتقاد ناصرخسرو خدا را نمی‌توان هست خواند چون در این‌صورت شیء است و جوهر و هر جوهری را عرضی لازم است در این‌صورت «تشبیه» لازم می‌آید و باز خدا را نیست نیز نمی‌توان خواند، زیرا به‌این ترتیب «تعطیل» حاصل می‌شود. پس خداوند از آن‌گونه هستی و نیستی که تعلق به مخلوق دارد منزه و مبری است:

اگر به هستی مثلت کنیش گردد شیء
که هر که شیء بود گوهری بود ناچار
که جوهری ز عرض لامحاله خالی نیست
جز این نباشد دل بر گمار و ژرف گمار
درین مقالت تشبیه لازم آید پس
خدای را جز ازین و جز از چنین پندار

---

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۷۹ و نیز رک. به کشف المحجوب، «جستار ششم و هفتم»، ص ۱۵_۱۲.

ورش تو نیست نهی خود معطلی به یقین
ازین دو دانش توحید تو به عیب و عوار
ز هست و نیست خداوند هست و نیست بری‌ست
بدین دو خلق تعلق کند نه خالق بار
اگر چه هست نه چون هرچه هست جایزگشت
اگر چه نیست نه چون هرچه نیست جایزدار

(ص ۱۷۹)

همچنین می‌گوید:

ای ذات تو ناشده مصور	اثبات تو عقل کرده باور
اسم تو ز حد و رسم بیزار	ذات تو ز نوع و جسم برتر
محمول نئی چنانکه اعراض	موضوع نئی چنانکه جوهر
فعلت نه به قصد آمر خیر	قولت نه به لفظ ناهی شر

(ص ۱۸۰_۱۷۹)

به‌این ترتیب واضح است در حالی‌که نمی‌توان دربارهٔ حق تعالی گفت موجود است یا لاموجود، نفی صفات از او نیز لازم می‌آید. ناصرخسرو حتی آن صفات را که خداوند در قرآن کریم برای خود ذکر فرموده است محتاج به تأویل می‌داند و آنان را که به ظاهر این صفات توجه داشته‌اند اهل تقلید می‌خواند و از جمله موحدان نمی‌شمرد و برخلاف شیعه امامیه که معتقدند نمی‌توان صفاتی را که خداوند متعال خود را بدان وصف فرموده است نفی کرد، که این بطلان و تعطیل است و نیز نباید از آن فراتر رفت و او را به غیر آنچه خود فرموده است توصیف نمود که آن تشبیه است،[۱] ناصرخسرو می‌گوید پیامبر اکرم (ص) فرمود که صفات مخلوق را از خالق نفی کنیم و تو ای متکلم از به‌کار بردن صفت جاهل برای خدا پرهیز می‌کنی در حالی‌که صفت عالم را برای او به‌کار می‌بری و هردوی اینها نادرست است زیرا هم عالم و هم جاهل صفات مخلوق‌اند و برکردگار نازیبا.[۲] و در دیوان می‌گوید:

خدای را به صفات زمانه وصف مکن   که هر سه وصف زمانه است هست و باید و بود

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰.
۲. جامع الحکمتین، ص ۴۹.

یکی است با صفت و بی‌صفت بگوئیمش نه چیز و چیز بگویش که مان چنین فرمود
خدای را بشناس و سپاس او بگزار که جز بدین دو نخواهیم بود ما مأخوذ

(ص ۹۱)

و در رد متکلمان کرامی که می‌گویند: خدا عالم و قادر وحی است اما علم او نه چون علمها و قدرت او نه چون قدرتها و زندگی او نه چون زندگیهاست می‌گوید: می‌دانیم که گروهی از مردم از علمایند، زیرا که خداوند خود از بنی‌اسرائیل گروهی را علما می‌گوید، حال باید از این متکلمان پرسید که آیا علم این علما خلاف علم خدای بوده است یا نه؟ اگر گویند علم ایشان موافق علم خدای بوده اقرار کرده‌اند که خدای تعالی در آن علم مانند ایشان بوده بی‌هیچ خلافی و قول خود را که گفته‌اند خدا عالمی است نه چون علما، نقض کرده باشند و اگر بگویند علم علما برخلاف علم خدا بود تا درست کنند که خدا عالمی است نه چون علما، قول خدای را که ایشان را که جاهل‌اند عالم خوانده است دروغ دانسته‌اند.[۱] و در جواب معتزله که گفته‌اند: «واجب است دانستن که صانع عالم است و قادر است و زنده و شنواست و بیناست و قدیم است.»[۲] و این صفات را عین ذات می‌دانند[۳] ناصرخسرو ضمن اشاره به منطق قوی آنان و اینکه فقط اسماعیلیه، یعنی «اهل تأیید کاندر خاندان رسول مصطفی‌اند». می‌توانند جوابگوی آنان باشند و توحید آنان را نقد کنند[۴] می‌گوید: «و اما سخن ما اندرین توحید این گروه بدانچ گفتند خدای تعالی عالم نه به علم است و قادر نه به قدرت است وحیّ نه به حیات است و سمیع و بصیر نه به سمع و بصر است بل به ذات او، آن است که گوییم: اتّفاق است عقلا را بر آنک هر صفت را به ذات خویش قیام نیست، بل قیام او به موصوف است، و موصوف به ذات خویش قایم است پس بدین احتجاج بی‌شبهت روا نباشد که خدای تعالی به صفتی موصوف باشد کان صفت خود هویّت باشد و نه نیز آن صفت بدان قایم

---

۱. همان کتاب، ص ۴۷ـ۴۶.
۲. همان کتاب، ص ۵۴.
۳. همان کتاب، ص ۵۷.
۴. همان کتاب، ص ۶۵ـ۶۴.

بود و اگر صفت او جز هویّت او باشد صفت مر او را عَرَض باشد و هویّت او محلّ اعراض نیست. پس مر او را صفتی نشاید گفتن البته. و چون به قول این گروه ذاتی باشد کان شش صفتِ مختلف باشد: یکی علم و دیگر قدرت و سدیگر زندگی و چهارم شنوایی و پنجم بینایی و ششم قدیمی. این ذاتی باشد به شش قسمت، از بهر انک معلوم است که علم جز قدرت است و قدرت جز علم است، و این هر دو نیز جز زندگی‌اند، و این هر سه جز شنوایی‌اند و این هر چهار جز بینایی‌اند و این هر پنج جز قدیمی‌اند و این هر شش صفات‌اند. اگر هویّت باری سبحانه شش مخالف است این جوهری است به شش قسمت و این نه توحید باشد که تکثیر باشد، که یک ذات هم علم است و هم قدرت، قول بی‌معنی است.»[1] ناصرخسرو همین سخنان را به زبان شعر چنین بیان می‌کند:

قول و عمل هر دو صفتهای تست — وز صفت مردم یزدان جداست
تا نشناسی تو خداوند را — مدح تو او را همه یکسر هجاست

(ص ۵۸)

و در قصیده‌ای به مطلع:

مرا به خواب دل آکنده بود و سر ز خمار — زمانه کرد ز خواب اندک‌اند کم بیدار

پس از بر شمردن آثار صنع و ترتیب وجود چنین استنتاج می‌کند:

هر آنکسی که چنین صنع خوب دید به‌چشم — چگونه کرد تواند به صانعش انکار
همینش دان بره فعل و قصد ذات مکن — همینش بین به دل و چشم و گوش خود دیدار
یکی قدیر بر از قدرت مقدر خویش — یکی بصیر بر از دانش اولوالابصار
مقدری‌ست نه چونانکه قدرتش دوم است — مؤثری‌ست نه از چیز و نه به دست افزار
مدبر و غنی و صانع و مقدر وحی — همه به لفظ بر آویخته است از او بیزار
یکی‌ست فرد که فردیتش جدا نه ازوست — که نیستش دوم و نیز نیستش تکرار
خدای عزوجل را به‌هیچ حال همی — به‌وهم برمندیش و به لفظ بر مگزار

(ص ۱۷۹ـ۱۷۸)

و در قصیدهٔ دیگر می‌گوید:

۱. همان کتاب، ص ۶۵ـ۶۴.

مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرد داری
بجز ابداع یک مبدع کلمح‌العین او ادنی
مجوی از وحدت محضش برون از ذات او چیزی
که او عام‌ست و ماهیات خاص اندر همه اشیا
مکن نعتش بدان‌گونه که ذاتش منفعل گردد
چنان کز کمترین قصدی به‌گاه فعل ذات ما
گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی بر او مفزا
دو باشد بی‌خلاف آنگه ز فردِ واحد و یکتا

(ص ۲۷)

و بالاخره در روشنایی نامه، خداوند را بی آغاز و انجام و منزه از اجرام و جهات می‌خواند و رؤیت او را تنها با چشم جان ممکن می‌داند و در عین اینکه صفات را برای او جایز نشمرده است ذات و صفات او را قدیم می‌شناسد:

به نام کردگار پاک داور | که هست از وهم و عقل و فکر برتر
همو اول همو آخر ز مبدأ | نه اول بوده و نی آخر او را
خرد حیران شده از کنه ذاتش | منزه دان ز اجرام و جهاتش
کجا او را به چشم سر توان دید | که چشم جان تواند جان جان دید
ورای لامکانش آشیان‌ست | چه گویم هرچه گویم بیش از آن‌ست
صفات و ذات او هر دو قدیم‌ست | شدن واقف در و سیر عظیم‌ست
به پای ما چه ره شاید بریدن | بدین مرکب کجا شاید رسیدن
به جیب عجز عقلم سر فرو برد | که باشم من که یارم نام او برد
نیارم نام او بردن نیارم | من این سرمایه در خاطر ندارم
زبان از یاد توحیدش زبون‌ست | که از حد و قیاس ما برون‌ست

(ص ۵۱۸ـ۵۱۷)

به این ترتیب نظر ناصرخسرو دربارهٔ ذات و صفات خداوند به نظر فلوطین و نوافلاطونیان نزدیک است، زیرا فلوطین نیز در عین اینکه «تعبیرها و وصفهای مختلف از خدا می‌کند، باز هر تعبیر و وصفی را هم غلط می‌داند و حاکی از تحدید ذات نامحدود می‌شمرد، حتی آنکه می‌گوید خدا

را وجود هم نمی‌توان گفت، زیرا او بالاتر از وجود است و وجود فیضی است از فیوضات او.»[۱]

ناصرخسرو، عرش و کرسی و استوا و استیلا و وسعت

و آنچه او را زبر و زیر بود جسم بود
نتوان گفت که خالق را زیر و زبر است

(دیوان، ص ۸۷)

غالب فرق مسلمین ضمن اعتقاد به وجود عرش و کرسی در مورد آیات: «الرحمن علی العرش استوی» و «وسع کرسیّه السّموات والارض» توجیهات و تأویلاتی دارند. ابن‌بابویه عرش را مجموع کل مخلوقات می‌داند و شیخ صدوق استوای بر عرش را به استیلا تعبیر می‌کند.[۲] اما ناصرخسرو در جامع‌الحکمتین، پس از رد نظر آنان‌که استوا را استیلا دانسته‌اند، می‌گوید که تأویل استوا بر عرش، راست‌شدن فرمان خدای است بر قائم قیامت.[۳] او در دیوان عرش را پیامبر اکرم (ص) می‌داند و برای پیامبر نیز عرشی قایل است که همانا حضرت علی (ع) است:

با همه خلق گر از عرش سخن گفت خدای — تا به طاعت بگزارند سزاوار ثناش
عرش او بود محمد که شنودند ازو — سخنش را دگران هیزم بودند و تراش
عرش پر نور و بلند است به زیرش در شو — تا مگر بهره بیابد دلت از نور و ضیاش
مر ترا عرش نمودم به دل پاک ببین — گر نبیندش همی از شغب خویش اوباش

عرش این عرش کسی بود که در حرب رسول
چو همه عاجز گشتند بدو داد لِواش

(ص ۲۲۱)

---

۱. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۶. و در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه آمده است: فمن وصف‌اللّه سبحانه فقد قرنه و کمال‌الاخلاص لَهُ نفی‌الصفات عنه . . .
۲. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۴۷ و حاشیهٔ ص ۴۸.
۳. ص ۱۶۵ـ۱۶۴.

ابن بابویه می‌گوید: «شخصی جناب صادق (ع) را از قول الهی: وسع کرسیّه السّموات والارض، یعنی فراگرفته و احاطه نموده کرسی خداوند آسمانها را و زمین را پرسید. آن حضرت فرمود: مراد علم خداست.[۱] اما ناصرخسرو ضمن آنکه به روش معمول خود برای هرچه که در عالم علوی است مشابهی در عالم سفلی قایل است می‌گوید:

هر آن چیزی که در آفاق موجود است هستی را
در انفس مثل آن بنهاده ایزد سر به‌سر بر خوان

(ص ۳۵۶)

زمین را کرسی جسم و بدن را کرسی جان، دل را کرسی عقل و بالاخره «خرد» را کرسی خداوند می‌شمارد که همان عقل اول و نخستین آفریدهٔ اوست:

زمین کرسی جسم آمد بدن کرسی جان آمد
دلت کرسی عقل آمد خرد کرسی الرحمان

(ص ۳۵۹)

ناصرخسرو، آفرینش، خلق و امر

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان

(ص ۲۰۲)

در اصول کافی آمده است: «ان اللّه عزوجل خلق العقل و هو اول خلق من الروحانیین، و یطلق الروحانی علی الاجسام اللطیفة و علی الجواهر المجردة ان قیل بها»[۲] (خدای عزوجل عقل را آفرید و آن اولین مخلوق روحانی بود، و روحانی به اجسام لطیف و جوهر فرد اطلاق می‌شود، اگر بدان معتقد باشیم).

این همان عقل است که مردم مصالح معاش و معاد خود را با آن تأمین می‌کنند

۱. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۴۷ و دعای کمیل: «و بعلمک الذی احاط بکل شئی».
۲. ج ۱، ص ۲۱.

و به‌وسیلهٔ آن از اختلاف شب و روز و وضع زمین و آسمان به‌وجود خداوند واحدی پی می‌برند که «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»[1] و دارندهٔ این عقل کسی است که مردمان از کفر و شر او در امان‌اند و راستی و هدایت از او چشم می‌دارند. او آنچه زیادتی از مال دارد می‌بخشد و بیش از آنچه لازم است سخن نمی‌گوید، از نصیب دنیا به لقمه‌ای راضی است ولی از آموختن تا زنده است سیری نمی‌پذیرد. خواری با خدا را بر عزّت با غیر خدا ترجیح می‌دهد. نزد او تواضع از بزرگی برتر است. کمترین خوبی دیگران را بزرگ می‌شمرد و بیشترین خوبی خود را کم می‌داند. همه را از خود بهتر می‌داند و خود را در نزد نفس خویش از دیگران بدتر، و این تمام امر است.[2] حکمای الهی و متکلمان و برخی از عرفا مانند سنایی در سیرالعباد نیز همین مطلب را منتهی با اصطلاحات فلسفی و پیمودن راهی پرپیچ و خم بیان می‌کنند و به اثبات وجود عقول متعدد در طول یکدیگر می‌پردازند که اولین آنها عقل اول یا صادر اول است که رابط بین مجرد و ماده و واسطه وصول فیض خالق به مخلوق است.

به عقیدهٔ نوافلاطونیان «خدا مبدأ خیر و فیض است. جمیع کائنات از آن فیض الهی زائیده شده و کمال هریک بسته به نزدیکی و دوری او از آن فیض الهی است. اول نتایج این مبدأ خیر و فیض یعنی اول چیزی که از خدا صادر شده عقل است که بعد از واحد کاملترین اشیاء است. این صادر اول پسر زیبای پدر است که از پدری که وی از او منبعث شده جمیع کمالات را اخذ نموده به‌طوری که فرق او با پدر بسیار کم است. عقل یعنی صادر اول هم قوّه انتاج دارد ولی کمتر از پدر و صادر از عقل نفس است. صادر دوّم یعنی نفس که از عقل منبعث شده کمالش از او کمتر است و این سه اقانیم ثلثه می‌باشند. در حالی‌که صادر اوّل از خدا کسب فیض می‌نماید صادر دوّم از او مستفیض است، به این معنی که مبدأ وجود در حکم خورشید است عقل مانند زمین و نفس مانند ماه. همان‌طور که عقل واسطهٔ بین خدا و نفس است، نفس هم واسطهٔ بین عالم روحانی و عالم جسمانی است.

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳

۲. همان کتاب، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۹.

نفس کلّ، یعنی صادر دوم در هر جسمی حلول نموده و به اقتضای استعداد هر جسمی نصیبی از آن یافته و به این طریق نفس کلّ منشأ جزئیه و شخصیه شده و نفوس جزئیه تحقق یافته است. اجسام و ابدان پست‌ترین و ضعیفترین پرتو آفتاب حقیقی، یعنی خدا هستند. حقیقت اجسام صورت است که مایهٔ وجود آنهاست و مادّه پذیرندهٔ این صورت است ... و خدا و جسم در دو طرف درجات کمال‌اند، یعنی خدا وحدت است و جسم کثرت ... صادر اول و دوم، یعنی عقل و نفس با آنکه از مبدأ وجود تراوش کرده‌اند، به‌واسطه تماس با ماده ناقص شده و در قید تکثر مانده‌اند. این تنزل از عالم ملکوت به عالم ناسوت و آلایش به عالم کثرت و مادّه و زشتیها و پلیدیهای آن همان است که حرکت در قوس نزول نامیده می‌شود. در مقابل این حرکت در قوس نزول حرکت دیگری هست که حرکت رجعی است، یعنی در هر چیزی که از واحد صادر شده میلی هست که دوباره به آن واحد بازگردد. این رجوع به مصدر الهی ناشی از معرفت است و مراد از حکمت همین است، زیرا هر موجودی کمالی دارد. این حرکت رجعی حرکت در قوس صعود است.»[۱]

پایهٔ فرضیّهٔ نوافلاطونی دربارهٔ وحدت وجود به‌خاطر تأثیری که از مسیحیت پذیرفته است بر اقانیم سه گانه، یعنی أب و ابن و روح‌القدس قرار دارد. از متکلمان شیعه نیز آنها که دارای ذوق صوفیانه بوده‌اند با تفاوتهایی همین نظر را پذیرفته و در اثبات آن کوشیده‌اند، از جمله لاهیجی در گوهرمراد چنین می‌گوید: «حکما چنانکه سبق ذکر یافت، گفته‌اند که از واحد حقیقی که هیچ‌گونه کثرت در او نباشد نه حقیقی و نه اعتباری، صادر نتواند شد بالذّات، در مرتبه واحده مگر واحدی.»[۲] و پس از اثبات این مسأله می‌گوید: «پس هیچ‌کدام از مقولات عرضیّه و انواع جوهریّه صادر اوّل نتواند بود، مگر جوهر عقلی و چون عقل اول صادر شد کثرت پیدا شد ... و به وساطت عقل اوّل دو معلول دیگر از مبدأ اول صادر می‌شود که عقل ثانی باشد و فلک اول. و به‌همین ترتیب تا عقل عاشر و فلک تاسع ادامه می‌یابد. اما نکتهٔ

۱. تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۱۰۸ـ۱۰۶.
۲. فصل چهارم از باب سوم در بیان صادر اول.

مهم در این فرضیّه آن است که این مسأله هیچ منافاتی با شرع و اراده و اختیار واجب‌الوجود ندارد، زیرا «اراده جزافیّه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است پس تعلق اراده و اختیار به احدالمتعینات محتاج است به خصوصیتی که مرجّح تعلق تواند شد و هرکس از متکلمین که در این مسأله و در امثال این از مسائل دیگر منازعه و مناقشه کرده، بنابر توهم منافات است و قول به اراده جزافیّه و تجویز و ترجیح بلامرجح، چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین. و نیز قول به وسایط منافاتی با توحید افعالی و تخصیص ایجاد به مؤثر حقیقی ندارد چه علت متوسط مفید وجود و مؤثر در ایجاد نیست، بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده به‌سوی معلول و لهذا قاطبهٔ اهل تحقیق و حکمای متالهّین با قول به‌وجود وسایط مصرح‌اند به اینکه لامؤثر فی‌الوجود الاّاللّه. و آنچه در احادیث ائمهٔ طاهرین صلوات‌اللّه علیهم اجمعین وارد شده که اول ما خلق‌اللّه العقل اشاره به ترتیب مذکور تواند بود. و در بعضی روایات از سرور کائنات (عقلی) و در بعضی (روحی) واقع شده و در بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلم است. و این روایات مختلفةالعبارات متناقض نیستند چه تواند بود که همه اشاره به عقل اول باشد چه مراد از عقل اول و روح یکی تواند بود ... و مرتبهٔ وجود خاتم‌النبیین صلی‌الله علیه و آله متصل است در سلسله عودی به مرتبهٔ وجود عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست که (عقلی) و (روحی) اشاره به عقل اول باشد و نیز چون عقل اوّل واسطهٔ فیضان علوم و کمالات است، به الواح قابلیات ماتحت خود هر آینه مناسب باشد تعبیر از او به قلم کردن بلکه لوح ظرف خارج و صفحهٔ نفس‌الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منقش‌اند، به‌وساطت قلم عقل در این کتاب هرگاه کاتب واجب‌الوجود باشد قلمش اگر عقل مجرد بود چه استبعاد؟ چه قلم درخور دست کاتب سزا باشد و دست کاتب قدرت الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق نتواند بود.»[۱]

اما نظر ناصرخسرو دربارهٔ ابداع آن است که «وجود عالم با آنچ در اوست به امر خدای است و آن را ابداع گفتند که آن یک سخن بود به دو حرف و آن را «کن»

---

۱. همانجا.

گفتند. و معنی این قول آن بود کز امر باری عقل اوّل پدید آمد که امر بدو متّحد شد و این به مثل سخنی گشت بدو حرف که خود عالم با هرچ اندروست، از آن دو حرف پدید آمد، چنانکه خدا گفت: **انّما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون.**»[۱]
و در دیوان این معنی را به این گونه بیان می‌کند:

چون نشناسی که از نخست به ابداع فعل نخستین زکاف رفت سوی نون
اول و اکنون نهان شذست و از آن گشت نامزد امروز و دی و آنگه و اکنون

(ص ۳۵۵)

به نظر ناصرخسرو کاف در آفرینش عالم به منزلهٔ عقل کلی و نون به‌منزلهٔ نفس کلی است[۲] عالم روحانی عالم عقل کلی و عالم نفس کلی است که در آن عقل فایده دهنده است و نفس فایده پذیرنده و تقدم عقل بر نفس تقدم شرفی است، مثل تقدم استاد بر شاگرد، نه تقدم زمانی[۳] زیرا که ابداع بی‌زمان است[۴] و البته امر را نیز جز بر سبیل مجاز امر نمی‌توان نامید.[۵] صنع مبدع حق است و عقل به ذات مبدع است و نخستین موجود و علت همهٔ علتهاست.[۶] عقل پادشاه عالم علوی است،[۷] و نفس معلول عقل است و ثبات هر معلولی به علت خویش است و ثبات نفوس جزوی مانند نفس ناطقه، به نفس کلی است پس نفوس جزوی را بازگشت به کل خویش است و آن کل را بازگشت به عقل است.[۸] ناصرخسرو در قصیده به مطلع:

جان و خرد رونده برین چرخ اخضرند یا هر دوان نهفته درین گوی اغبرند

(دیوان، ص ۱۱۷)

---

۱. جامع الحکمتین، ص ۷۷.
۲. همان کتاب، ص ۷۷.
۳. وجه دین، ص ۳۵ تا ۳۷.
۴. جامع‌الحکمتین، ص ۲۶۱.
۵. زادالمسافرین، ص ۱۹۶.
۶. جامع‌الحکمتین، ص ۱۹۶.
۷. همان کتاب، ص ۱۱۱.
۸. همان کتاب، ص ۱۹۶.

چیستی و چگونگی جان [نفس] و خرد [عقل] را مورد سؤال قرار داده و در قصیده‌ای دیگر خود به جواب‌گویی پرداخته است. او نفس و عقل یا جان و خرد را چون دو گوهر درخشان توصیف می‌کند که بالای هفت فلک قرار گرفته‌اند و با نور خود عالم و آدم را منوّر می‌سازند. آنگاه ناصرخسرو این دو گوهر را به صفات متضاد و دوگانه‌ای چون مصور و نامصوّر، نه مظلم و نه انور، گوهر اما نه به اوصاف گوهر، هست و نیست، حاضر و غایب، زهر و شکر، ویرانگر و بناگر توصیف می‌کند و عالم و آدم را وابسته به این دو گوهر می‌داند که در لامکان فرشته و اینجا پیمبرند و همچون ذات ذوالجلال نه عنصرند و نه جوهر:

بالای هفت چرخ مدور دو گوهرند   کز نور هر دو عالم و آدم منورند
اندر مشیمهٔ عدم از نطفهٔ وجود   هر دو مصورند ولی نامصورند
محسوس نیستند و نگنجند در حواس   نایند در نظر که نه مظلم نه انورند
پروردگان دایهٔ قدس‌اند در قدم   گوهر نیند اگر چه به اوصاف گوهرند
زین سوی آفرینش و ز آن‌سوی کاینات   بیرون اندرون زمانه مجاورند
اندر جهان نیند هم ایشان و همچنان   درمانیند و در تن ما روح پرورند
گویند هر دو هر دو جهان‌اند ازین قبل   در هفت کشورند و نه در هفت کشورند
این روح قدس آمد و آن روح جبرئیل   یعنی فرشتگان پران‌اند و بی‌پرند
بی بال در نشیمن سفلی گشاده پر   بی پر بر آشیانهٔ علوی همی پرند
با گرم و سرد عالم و خشک و تر زمان   چون خاک و باد همنفس آب و آذرند
در گنج خانهٔ ازل و مخزن ابد   هر دو نه جوهرند ولی نام جوهرند
وز نور تا به ظلمت و از اوج تا حضیض   وز باختر به خاور و از بحر تا برند
هستند و نیستند و نهان‌اند و آشکار   زان بی تواند و با تو به‌یک خانه اندرند
هم عالم‌اند و آدم و هم دوزخ و بهشت   هم حاضرند و غایب و هم زهر و شکرند
در عالم دوم که بود کارگاهشان   ویران کنندگان بنا و بناگرند
روزی دهان پنج حواس و چهار طبع   خوالیگران نه فلک و هفت اخترند
وز مشرفان ده‌اند به گرد سرایشان   زان پنج اندرون و از آن پنج بردرند[1]

---

۱. ناصرخسرو در جامع‌الحکمتین می‌گوید: «و پنج ستارهٔ رونده مر عالم کبیر را که مر او را حکما انسان‌کبیر گفتند به منزلت پنج حواس است <مر> مردم را که مر او را عالم صغیر گفتند، اعنی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد مر این عالم را به منزلت بینایی و شنوایی و بویایی و چشایی و بساوندی‌ست مر مردم را»، ص ۲۸۲، و در وجه دین، می‌گوید: «دانستیم که این کلیت توانایی و شنوایی و گویایی مران عالم راست و این همه معنی مر نفس کلی راست به تأیید عقل که از امر باری سبحانه و تعالی است که او مایهٔ هر دو جهان است». ص ۴۲ـ۴۱.

در پیش هر دو هر دو دکاندار آسمان — استاده‌اند هر چه فروشنده می‌خرند[1]
وآن پادشاه ده سر و شش روی و هفت‌چشم — با چار خصمشان به یکی خانه اندرند
جوهر نیند و جوهر ازایشان برد عرض — محور نهادهٔ عرض‌اند و نه محورند
خوانند بر تو نامهٔ اسرار بی حروف — دانند کرده‌های تو بی آنکه بنگرند
پیدا از آن شدند که گشتند ناپدید — زان بی‌تن و سرند که اندر تن و سرند
وین از صفت بود که نگنجند در جهان — وانگاه در تن و سرما هر دو مضمرند
آن جایگاه بهر ترا ساختند جای — ورنه کدام جای که از جای برترند
سوی تو آمدند ز جایی که جای نیست — آنجا فرشته‌اند و بدینجا پیمبرند
بالای مدرج ملکوت‌اند در صفات — چون ذات ذوالجلال نه عنصر نه جوهرند

(ص ۱۲۱ـ۱۲۰)

در روشنایی نامه نیز ناصرخسرو همین معانی را بیان می‌کند که ابتدا خداوند عقل کل را آفرید که به‌اعتقاد او عرش خداوند و عالم جبروت است. نخستین آفریده است و خداوند آن را بی‌واسطه آفریده و هرچه در آفرینش روی داده است به‌واسطهٔ آن است از عقل کل نفس کل زاییده شد که نسبت به عقل کل به مثابهٔ حواست در برابر آدم و نفس کل هم لوح و کرسی خداوند است و هم انسان دوم و هم روح انسان و جایگاه آن زیر عرش است. آنگاه ناصرخسرو گفتهٔ حضرت عیسی (ع) را چنین توجیه می‌کند که اینکه مسیحا گفت به‌سوی پدر خواهم رفت در حقیقت مقصود از پدر نفس کلی است که جان مردم از اوست:

از اول عقل کل را کرد پیدا — کجا عرش الهش گفت دانا
گروهی علت اولیش گفتند — گروهی عالم معنیش گفتند
مر او را عالم جبروت نام‌ست — که جبریل مکرم زان مقام‌ست
ازیرا خامهٔیزدانش خوانند — رسول نامهٔ یزدانش نامند
نخست از آفرینش برگزیده — خدایش بی میانجی آفریده

---

۱. هر دو دکاندار آسمان، کنایه از ماه و خورشید است. ناصرخسرو در جامع‌الحکمتین می‌گوید: «آفتاب را سلطان روز گفتند و ماه را سلطان شب. و بر مقتضاء اعتدال روزگار از فلک آن شش برج را که آن یک نیمه فلک است اندر ولایت آفتاب نهادند که سلطان روز است و شش برج دیگر را که آن نیمه دیگر فلک است اندر ولایت ماه نهادند که سلطان شب است.» (ص ۲۷۶).

هر آنچ از آفرینش روی بنمود　　مر آن را واسطه در عالم او بود

* * *

ز عقل کل وجود نفس کل زاد　　همی حوای معنی خواندش استاد
بدان گر جانت با عقل آشنا شد　　که این حوا و آن آدم چرا شد
هموشد فاعل افلاک و انجم　　همو بحر محیط و جان مردم
همو لوح و همو کرسی یزدان　　هم انسان دوم هم روح انسان
ازان آمد فرود عقل مأوای　　که زیر عرش کرسی را بود جای
مسیحا گفت خواهم زی پدر شد　　جهانی زین سخن زیر و زبر شد
نکو گفت او ولی رهبان ندانست　　که او فرزند نفس کل به‌جان‌ست

(روشنایی نامه، ص ۵۱۹)

از نظر ناصرخسرو هرچه در عالم حسی موجود است اثر و صورتی است از آنچه اندر عالم علوی است و در مقابل هفت ستاره عالم حسی، در عالم علوی هفت نور ازلی است که یکی از آنها ابداع است و دیگر جوهر عقل و سوم مجموع عقل که هم عقل است و هم عاقل و هم معقول که هیچ موجودی جز عقل دارای چنین خاصیتی نیست و چهارم نفس که از عقل منبعث شده و پنجم جد و ششم فتح و هفتم خیال که در ظاهر شریعت نام این سه حد جبرئیل و میکائیل و اسرافیل است و نجوم هفتگانه، یعنی شمس و قمر و زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد در عالم جسمانی آثار آن لطایف و مبدعات‌اند. و در عالم صغیر، یعنی انسان نیز آثار آن هفت جوهر ابداعی عبارت‌اند از: حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، ارادت و بقا[1] و بالاخره ناصرخسرو در وجه دین دربارهٔ جهان علوی چنین می‌گوید: «آن عالم لطیف و باقی و توانا و دانا و تمام جای نیست و اندر جای نیست و از جای بیرون نیست و آفریدهٔ ایزد بی‌همتاست و بداند که بهشت به حقیقت آن عالم است.»[2]

اما دربارهٔ عالم جسمی یا حسی ناصرخسرو معتقد است که به امر خداوند و به وساطت عقل و نفس، از نفس هیولا موجود شد و پس از آن طبیعت که شامل

---

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۱۰ـ۱۰۹.
۲. وجه دین، ص ۴۲.

فلک و باد و آب و خاک و آتش است به‌وجود آمد، سپس جسم از اتحاد طبایع با هیولا زاده شد و پس از آن صورت افلاک و ترتیب ارکان در جوف فلک حاصل شد و در پایان سه مولود، یعنی معادن و نبات و حیوان از امهات [طبایع] و آبا [افلاک] زاده شد و به‌این ترتیب «همه موجودات اندر نُه مرتبت موجود است، و زین سبب است که مر جسم را نُه عرض لازم آمدست».[1] ناصرخسرو صانع عالم جسم را نفس کل می‌داند که جوهری لطیف است و او را از فعل او می‌توان شناخت «و او بر جسم پادشاه است و او نه آن فرد احد صمد است که خدای تعالی آن است».[2] اما باید توجه داشت که استدلال ناصرخسرو دربارهٔ آفرینش برمبنای قاعدهٔ فلسفی مشهور در میان حکمای الهی، یعنی الواحد لا یصدر منه الاالواحد قرار دارد و گذشته از آن او هرگاه از صانع بودن نفس کل و صنع عالم جسمی سخن گفته به‌خصوص در زادالمسافرین و جامع‌الحکمتین آن را به تأیید عقل اول و امر باری تعالی وابسته دانسته است. ناصرخسرو در بیان اعتقاد خویش درباره چگونگی و ترتیب آفرینش عالم جسم در روشنایی نامه چنین می‌گوید:

چو پیوستند عقل و نفس با هم — ازیشان زاد اجرام مجسم
یکی گردون اعظم آنکه یکسر — برو گردند هشت افلاک دیگر
خلاف گردش این هشت گردد — برو روزی یکی ره گشت گردد
دگر چرخ ده و دو خانه باشد — ثوابت را درو کاشانه باشد
دگر گردون که باشد جای کیوان — دگر دارد درو زاووش ایوان
دگر بهرام دارد وان دگر شید — دگر دارد بهشت آباد ناهید
دۆی دیگر یکی تیر و یکی ماه — تو را از حال هر نه کردم آگاه
گرفته هر یکی عقلی و جانی — به‌کار خویشتن هریک جهانی
یکی در ملک یزدان نیک بنگر — که اینها ملک یزدان‌اند یکسر
ازیشان گشت پیدا چار عنصر — زمن بشنو تو این معنی چون در
اثیر و پس هوا پس آب و پس خاک — که زادستند این هر چار ز افلاک

(ص ۵۲۱_۵۲۰)

و در ضمن قصاید می‌گوید:

---

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۵۱_۱۵۰.
۲. زادالمسافرین، ص ۱۷۸.

خرد را اولین موجود دان پس نفس و جسم آنگه نبات و گونه گون حیوان و آنگه جانور گویا

(دیوان، ص ۲۷)

و در بیان این اعتقاد که صانع عالم حس نفس کل است و نه باری تعالی می‌گوید:

و آنرا که فلک به امر او گردد ایزدش مگوی خیره‌ای شیدا
کان بندهٔ ایزد است وفرمانبر مولای خدای را مدان مولا

(ص ۱۹)

و در رد بر مخالفان این اعتقاد چنین استدلال می‌کند:

عالم جسمی اگر از ملک اوست چون به همه حال جهان را فناست
وانکه فزون آمد اگر کم شود ملکی بس بی‌مزه و بی‌بقاست
پس نه مقری تو که ملک خدای هیچ نگیرد نه فزونی نه کاست
پس نشناسی تو مرا او را همی قول تو بر جهل تو ما را گواست
اینکه تو داری سوی من نیست دین مایهٔ نادانی و کفر و شقاست
آنکه همی گندم سازد ز خاک آن نه خدای‌ست که روح نماست
این همه گر فعل خدای‌ست پاک سوی شما حجت ما بر شماست
پس به طریق تو خدای جهان بی‌شک در ماش و جو و لوبیاست
آنکه تو دانی که چنین اعتقاد از تو در او زشت و خطا و جفاست

(ص ۵۸)

و باز در روشنایی نامه کسانی را که بر این اعتقاد نیستند و خداوند را نه تنها آفرینندهٔ عقل، بلکه بی‌واسطه خالق کل هستی می‌دانند به‌صورت پرستی و کفر متهم می‌سازد و بر این اصل تأکید می‌ورزد که از واحد جز واحد صادر نمی‌گردد و می‌گوید:

نگویم صانع هفت و چهار اوست ولیکن عقل را پروردگار اوست
چه مقدار آفتاب و آسمان را بدو منسوب نتوان کرد آن را
چرا گویی زر و لعل و جواهر ز خاک و آب و سنگ او کرد ظاهر
نبات از گل تو گویی او برآورد نشاید این چنین او را صفت کرد
که روح نامیه این کار دارد گل و شمشاد و سرو او می‌نگارد
تو عقل و جان زحق دان سیم و زر چیست مکن صورت‌پرستی پا و سر چیست

دگرباره تو گویی صورت ما / همه زاب منی کرده ست پیدا
مگو زین سان ازیرا کاین صنایع / شد از تأثیر اجرام و طبایع
سپهر و عنصر و روح نما را / خدا خوانی چنین کفر است ما را
مکن در صنع مصنوعات ره گم / ز جو جو روید و گندم ز گندم
که آن جان آفرین دانندهٔ راز / ندارد در خدایی هیچ انباز
چه گویی کفر و توحیدش کنی نام / خبر نایافته ز آغاز و انجام
بدین مایه خرد ای خام نادان / چرا خوانی همی خود را مسلمان
اگر بر حق ازین‌سان ظن بری تو / ز ترسا و جهودان کمتری تو
نگوید این چنین جز گبر گمراه / ازین گفتارها استغفراللّه
خداوند جهان دانای قاهر / یکی دان و یکی زو گشت ظاهر

(ص ۵۱۸)

به نظر ناصرخسرو «نفس کلی آراینده فلک است و فلک با آنچه بر اوست از اجرام عالی، کارکنان اویند و معلولات فرودین فلک مانند اجساد و نبات و حیوان تحت تأثیر و نفوذ فلک و اجرام عالی سماوی‌اند، زیرا به شرف از آن کمترند»،[۱] و «همچنان‌که کالبد سرای نفس جزوی‌است عالم نیز سرای نفس کلی‌است و فعل نفس کلی. طبیعت کلی است که در حکم خادم اوست و طبیعت کلی است که طبایع را بر صورت او نگاه می‌دارد تا ریخته نشود و نمیرد و نپوسد و به این سبب آن را عالم طبیعت گفتند. نسبت فعلهای او که در جسم موجود است به اوست و نسبت خود او به عقل اول است که به میانجی نفس کلی در عالم جسمی برای نگهداری عالم پدید آمده است.»[۲] و این طبیعت کلی نیز از امر باری تعالی به میانجی نفس کلی و نظر او به میانجی عقل کلی و تأیید او حاصل شده است»[۳] و هفت ستاره سیاره مدبران عالم‌اند و برای نفس کلی در حکم دست افزاری هستند برای ساختن موجودات عالم به تأیید عقل کلی «و نهایت این صنع صورت مردم است»[۴]

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۷۳ـ۶۸.
۲. همان کتاب، ص ۱۲۰.
۳. همان کتاب، ص ۱۳۴ـ۱۳۰.
۴. همان کتاب، ص ۲۷۹ـ۲۱۹.

ای هفت مدبر که برین پرده سرایید ‌ ‌ ‌ تا چند چو رفتید دگر باره برآیید
خوش است به دیدار شما عالم ازیرا ‌ ‌ ‌ حوران نکو طلعت و پیروزه قبایید
سوی حکما قدر شما سخت بزرگ‌است ‌ ‌ ‌ زیرا که به‌حکمت سبب بودش مایید
از ما به شما شادتر از خلق که باشد ‌ ‌ ‌ چون بودش ما را سبب و مایه شمایید
پر نور و صور شد ز شما خاک ازیرا ‌ ‌ ‌ مایهٔ صور و روشنی و کان ضیایید

(دیوان، ص ۱۲۴ـ۱۲۳)

«فعل این اجرام سماوی که مدبران عالم‌اند در چیزهایی مؤثر است که در مرتبهٔ پایینتری از آنان قرار دارند و اما آنچ به شرف از اجرام عالی برتر است تأثیرات اجرام عالی اندر آن کارگر نیست و تأثیر او را سوی نفس ناطقه عاقله شریف که بر عالم و آنچ اندر اوست مطلع و محیط است و به فلک بر شود و اجرام را بشمرد و مساحت کند و سیرها و حرکتهای ایشان را اندر یابد و هیچ حجاب مر او را باز ندارد و به گرد دریاها و زمین اندر آید بی‌هیچ روزگاری و بی‌آنک هیچ رنجی بدو رسد». راهی نیست البته ... و عنایت نفس جزوی به جسد بدانست که جسد خادم اوست و خانهٔ اوست و مرکب اوست.»[1] ناصرخسرو در ابیات زیرین به بیان و اثبات همین اصول پرداخته است:

ترکیب تو سفلی و کثیف است ولیکن ‌ ‌ ‌ صورتگر علوی و لطیف است بدو در
صورتگر جوهر هم جوهر بود ایراک ‌ ‌ ‌ صورت نپذیرد ز عرض هرگز جوهر
یک جوهر ترکیب‌دهنده است و مصور ‌ ‌ ‌ یک جوهر ترکیب‌پذیر است و مصور
زنده نشد این سفلی الا که به‌صورت ‌ ‌ ‌ بس صورت جان‌است درین جسم محقر
ور عاریتی بود برین سفلی صورت ‌ ‌ ‌ ذاتی بود آن گوهر عالی را پیکر
وان گوهر کو زنده به ذات است نمیرد ‌ ‌ ‌ پس جان تو هرگز نمرد جان برادر

(ص ۱۵۹ـ۱۵۸)

و چنانکه ملاحظه شد ناصرخسرو تن را ترکیبی سفلی دانسته که مقرّ و خانهٔ جان علوی است و هرچند تن فناپذیر است جان که گوهری زنده به ذات است نامیرا است. در ابیات زیر نیز در خطاب به مادر فلک یا مادر طبیعت که زایندهٔ عالم

۱. همان کتاب، ص ۷۳ـ۷۲.

حسی و جسمی است. تنها تن خاکی را فرزند و آفریده او می‌داند که گوهر والا و شریف و علوی جان در آن خانه کرده است و چون کار او در این خانه ساخته شد آن‌را ترک خواهد گفت:

ای گنبد گردندهٔ بی‌روزن خضرا — با قامت فرتوتی با قوت برنا
فرزند توایم ای فلک ای مادر بی‌مهر — ای مادر ما چون که همی کین کشی از ما
فرزند تو این تیره تن خامش خاکی‌ست — پاکیزه خرد نیست نه این جوهر گویا
تن خانهٔ این گوهر والای شریف است — تو مادر این خانه و این گوهر والا
چون کار خود امروز در این خانه بسازم — مفرد بروم خانه سپارم به تو فردا

(ص ۲)

و در ابیات زیر ناصرخسرو ضمن بیان عقاید مختلف دربارهٔ عالم حسی و چگونگی آن، استدلال می‌کند که آنچه کرده یزدان است باقی است و آنچه زادهٔ فلک است فانی است:

این تخت سخت و گنبد گردان سرای ماست — یا خود یکی بلند و بی‌آسایش آسیاست
لابد که هرکسیش به مقدار عقل خویش — ایدون گمان برد که خود این ساخته مراست
داناش گفت معدن چون و چراست این — نادانش گفت نیست که این معدن چراست
داننده فیلسوف چنین گفت در جهان — ما را ز کردگار جهان مایهٔ عطاست
چون فیلسوف رفت عطا ماند با خدای — پیداست همچو روز که گفتار او خطاست
بخشیدهٔ خدای ز تو کی شود جدا — آنکو جدا شود ز تو بخشیدهای ماست
از بهر گفتگوی ز کار جهان و خلق — گفتند گونه‌گون و دویدند چپ و راست
آن گفت این جهان نه فنایی‌ست سرمدیی‌ست — این گفت کاین خطاست جهان را ازو فناست
چون این و آن شدند جهان ماند برقرار — او بر بقای خویش و فناهای ما گواست
فانی به جان نئی به تنی ای حکیم تو — جان را فنا به عقل محال‌است و ناسزاست
پس چاشنی است این ز فنا و بقا تو را — گر فعل بر فنا شد بنیاد بر بقاست
باقی است چرخ کردهٔ یزدان و شخص تو — فانی‌ست زانکه کردهٔ این نیلگون رحاست

(ص ۸۰)

همچنانکه قبلاً ذکر شد به اعتقاد ناصرخسرو اول آفریدهٔ خدا عقل است و انسان باز پسین زایشهای عالم است و «بازگشت مردم به امر است که او علت هر دو جهان است».[۱]

---

۱. وجه دین، ص ۳۴.

در عقل واجبست یکی کلی — این نفسهای خردهٔ اجزا را
او را به حق بندهٔ باری دان — مرجع به‌دوست باز مر اینها را

(ص ۱۷)

و با در نظر داشتن این نکته است که می‌گوید: «و بدین روی گفت عیسی‌بن مریم علیه‌السلام که من همی سوی پدر خویش باز شوم و پدر من اندر آسمان‌ست» ... یعنی نفس جزوی من همی بازگردد سوی نفس کلّی که او اندر آسمان است و جُهّال اُمّت او بپنداشتند که همی گوید من پسر خدایم.»[1] و همین معنی را در دیوان چنین بیان می‌کند:

صانع و مصنوع را تو باشی فرزند — پس چو پدر شو کریم و عادل و فاضل
قول مسیح آنکه گفت زی پدر خویش — می‌شوم این رمز بود پیش افاضل
عاقل دانست کو چه گفت ولیکن — رهبان گمراه گشت و هرقل جاهل

(ص ۲۴۳)

و

ای زنده شده به تو تن مردم — مانا که تو پور دخت عمرانی
ترسا پسر خدای گفت او را — از بی‌خردی خویش و نادانی
زیرا که خبر نبود ترسا را — از قدر بلند نفس انسانی
چون گوهر خویش را ندانستی — مر خالق خویش را کجا دانی

(ص ۴۱۴)

و باز می‌گوید:

شریف جان تو زین قبهٔ کبود برون — چنانکه گفت حکیمی یکی پدر دارد
سخیف عقل گمان برد کو همی گوید — خدای ما به جهان در زن و پسر دارد

(ص ۵۱۵)

و از آنجا که «این عقلها که ما کسب می‌کنیم، از فروریختن عقل کلی بر نفوس جزوی است»،[2] و بازگشت ما نیز به آنجاست:

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۳۸۲.
۲. کشف‌المحجوب، ص ۲۰.

خرد آغاز جهان بود و تو انجام جهان   باز گرد ای سره انجام بدان نیک آغاز

(ص ۲۰۲)

اما این امر هنگامی صورت‌پذیر است که «نفس جزوی بر سیرت کل خویش رفته باشد اندر طلب علم و حکمت، و طاعت مر عقل را، که شرف‌دهندهٔ اوست».[1]

تنت کان و جان گوهر علم و طاعت   بدین هر دو بگمار تن را و جان را

(ص ۴)

ز علم و طاعت جانت ضعیف و عریان‌است   به علم کوش و بپوش این ضعیف عریان را

(ص ۱۰)

جز که در طاعت و در علم نبود است نجات   رستن از بند خداوند نه کاری‌ست سلیم

(ص ۳۰۰)

راست گویم علم ورزم طاعت یزدان کنم   این سه چیز است ای برادر کار عقل مکتسب

(ص ۳۷)

و در نهایت علم و طاعت، پرواز از عالم سفلی و فانی را به عالم علوی و باقی میسر می‌سازند:

من با تو ای جسد ننشینم در این سرای   کایزد همی بخواند به‌جای دگر مرا
آنجا هنر به‌کار و فضایل نه خواب و خور   پس خواب و خور تو را و خرد با هنر مرا
چون پیش من خلایق رفتند بی‌شمار   گرچه دراز مانم رفته شمر مرا
روزی به پر طاعت ازین گنبد بلند   بیرون پریده گیر چو مرغ به پر مرا[2]

(ص ۷)

---

۱. زادالمسافرین، ص ۳۸۸.

۲. بیت اخیر یادآور این بیت از حافظ است: «طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق/که در این دامگه حادثه چون افتادم»، و این بیت منسوب به مولانا: «مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک/چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم»، و همچنین یادآور مضمونِ قصیدهٔ «عینیهٔ» معروف بوعلی‌سیناست: «هبطت الیک من المحل الارفع-ورقاء ذات تعزّز و تمنّع».

ناصرخسرو و عالم دین

دین و دنیا را بنیاد به یک کالبد است
علم تأویل بگوید که چگونه‌ست بناش

(دیوان، ص ۲۲۲)

همچنان‌که در فصل پیش ذکر شد آرای ناصرخسرو دربارهٔ آفرینش و عالم علوی و عالم سفلی با نظر نوافلاطونیان و حکمای الهی تقریباً یکسان است، اما نکته در این است که آنچه ناصرخسرو دربارهٔ آفرینش به نظم و نثر بیان کرده و خلاصه‌ای از آن را در فصل قبل دیدیم در حقیقت در حکم مقدمه‌ای است برای منظور اصلی او، یعنی عالم دین و در نهایت اثبات حقانیت خلافت فاطمی. و اینجاست که آرای او همراه با تأویلات شگفت‌انگیز تشخص می‌یابد و از دیگر فرق اسلامی و حکمای الهی جدا می‌شود.

به اعتقاد ناصرخسرو وضع دین خدا بر مثال دنیاست: «از بهر آنک دنیا را وجود به عقل خدای است و دین را وضع به فرمان خدا.»[1] و مردم باید از شناخت مراتب خلقی، یعنی دنیا به شناخت مراتب امری، یعنی دین برسند و از دنیا بر دین دلیل گیرند:

این اشارتهای خلقی را تأمل کن به حق   کاین اشارتها همی زی طاعت یزدان کنند

(ص ۱۰۶)

هر آن‌چیزی که در آفاق موجود است هستی را
در انفس مثل آن بنهاده ایزد سر به‌سر بر خوان

(ص ۳۵۶)

به اعتقاد ناصرخسرو آنچه در عالم دنیا موجود است، یعنی عقل کلی و نفس کلی وجد و فتح و خیال در عالم دین همانندهایی دارد که عبارت‌اند از رسول و وصی و امام و حجت و داعی به این ترتیب که رسول برابر است با عقل کلی و وصی برابر است با نفس کلی و امام برابر است با جد و حجت برابر با فتح و

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۱۵۴.

داعی برابر با خیال و اهل استجابت برابر با مردم‌اند اندر دنیا.[۱] موجودات ابداعی را دو اصل است و سه فرع، عقل و نفس اصول‌اند وجد و فتح و خیال فروع‌اند، که در ظاهر شریعت به قلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل موسوم‌اند. به‌همین ترتیب برای موجودات جسمانی خلقی نیز دو اصل است و سه فرع. آبا و اُمّهات [انجم و افلاک] و طبایع اصل‌اند و معادن و نبات و حیوان فرع و باز به همین منوال برای دین نیز در عالم صغیر رسول و وصی اصل و امام و حجت و داعی فرع‌اند.[۲] «و چنانکه بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است... بر آسمان دین نیز هفت نور است از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمّد (ص) و خداوند قیامت علی ذکره و علیهم‌السلام.»[۳] پیامبر خدا آفتاب عالم دین است و علم او نور بصائر است و نور بصائر در کتاب خدای است و آفتاب بصیرتهای خلق است که «**قد جائکم بصائر من ربّکم فمن ابصر فلنفسه و من عمی فعلیها و ما انا علیکم بحفیظ**»[۴] (از سوی پروردگارتان برای شما نشانه‌های روشن آمد. هر که از روی بصیرت می‌نگرد به سود اوست و هر که چشم بصیرت برهم نهد به زیان اوست و من نگهدارندهٔ شما نیستم). و چون رسول آفتاب بصیرتهای خلق است این آفتاب را ماهی لازم است، به گواهی آفرینش دنیا، که دین بر مثال دنیاست و ماه عالم دین وصی رسول (ص) است که خداوند تأویل کتاب و شریعت است که «علم تنزیل را بشنود و نگذاشت که همچنانکه بود ازو گذشتن، چنانک نور از آبگینه بگذشت، بل مر او را از آن مثل بگردانید و معنی آن را پدید آورد و آبگینه که جوهر سفلی بود و مصنوع مردم بود روشنایی آفتاب را نتوانست از حال گردانیدن، ماه توانست روشنایی آفتاب را از آنچ بر آن بود گردانیدن که ماه به جوهریت به آفتاب نزدیک بود و مبدع الهی بود نه مصنوع انسانی».[۵] آنگاه ناصرخسرو مردمی را که وصی پیامبر را رها کنند و امامی را به اختیار

---

۱. همان کتاب، ص ۱۵۵.
۲. همان کتاب، ص ۱۳۸.
۳. همان کتاب، ص ۱۱۲ـ۱۱۱.
۴. سورهٔ انعام، آیه ۱۰۴.
۵. جامع‌الحکمتین، ص ۲۰۳ـ۱۹۹.

خویش برگزینند چون کسی می‌شمرد که آبگینه را بر ماه برتری دهد[1] و از همین‌رو می‌گوید:

بوحنیفه و شافعی را بر حسین و بر حسن
چون گزیدی همچو بر شکر شخارای ناصبی
از پس پیغمبران باشد خلیفه کو بود
هم مبارز هم به علم اندر سوار ای ناصبی
از علی علم و شجاعت سوی امت ظاهر است
روشن و معروف و پیدا چون نهار ای ناصبی
از علی مشکل نماند اندر کتاب حق مرا
علم بوبکر و عمر گو پیشم آر ای ناصبی
زیر بار جهل ماندستی ازیرا مر تو را
در مدینهٔ علم و حکمت نیست بار ای ناصبی
من ز دین در زیر بار بارور خرمابنم
تو به‌زیر بیدی و بی بر چنار ای ناصبی
راز ایزد با محمد بود و جز حیدر نبود
مر محمد را ز ایزد رازدار ای ناصبی

(ص ۴۶۵_۴۶۴)

چنانکه قبلاً گفته شد ناصرخسرو سلسله مراتب دین را شامل هفت منزلت می‌داند به‌این ترتیب:

۱) رسول یا ناطق؛ ۲) وصی یا اساس؛ ۳) امام؛ ۴) حجت؛ ۵) داعی؛ ۶) مأذون؛ ۷) مستجیب، که رسول به‌مانند زر است و وصی سیم و امام آهن و حجت مس و داعی ارزیر و مأذون سرب و مستجیب سیماب.[2]

اما در تعداد ناطقان و تقسیم و نام‌گذاری درجات بعد از آنان اختلاف است. گاه ناطق را شش دانسته‌اند از این قرار: «نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد (ص) و قائم.»[3] وگاه به هفت ناطق قائل شده‌اند به این ترتیب: «آدم، نوح، ابراهیم، موسی،

---

۱. همانجا

۲. همان کتاب، ص ۱۱۰.

۳. کنزالولد، ص ۱۲۵.

عیسی، محمد (ص) و قائم»[1] بعضی نیز سلسله مراتب و درجات پس از ناطق را به این صورت ذکر کرده‌اند «امام، حجت، لاحق، مجتهد، مستبصر و مستجیب.»[2]
ابو تمام داعی مراتب را از درجه مستجیب به بالا به این صورت به شعر درآورده است:

یکون فی الاول مستجیبا — حتی یصیر عالماً نجیبا
ثم یصیر داعیا و مرشدا — لمن به حیرةالشک اهتدی
ثم یصیرُ بعده جناحاً — قد جعل العلم له مباحاً
لانّه یأخذ باللطیف — من حده العالم الکثیف
ثم یکون بعده اماماً — مقدساً مؤیداً تماماً

(کنزالولد، ص ۲۰۳)

که به‌این ترتیب درجات و مراتب عبارت‌اند از «امام، لاحق، جناح، داعی، عالم و مستجیب».

ناصرخسرو، اسلام و ایمان

مهین نعمت ایمان‌شناس و بدان
که ایمان ز ایزد گرامی عطاست

(دیوان، ص ۸۴)

دربارهٔ ایمان و یکی بودن آن با اسلام و اینکه اسلام چیست و ایمان چیست و آیا زیادتی یا نقصان در ایمان راه می‌یابد یا نه میان فرق مسلمین اختلاف است. اعتقاد اشاعره همچنانکه درکتاب عقاید تألیف محمدبن‌عمر نسفی (۴۶۱ـ۵۲۷) آمده است. بر آن است که «ایمان در شرع عبارت است از تصدیق به آنچه از خداوند به پیامبر (ص) آمد و اقرار به آن، اعمال زیادتی می‌پذیرند، اما در ایمان زیادتی و کمبود راه نمی‌یابد، پس اگر بنده‌ای تصدیق و اقرار کرد جایز است که بگوید من حقیقتاً مؤمنم و جایز نیست که بگوید ان‌شاءاللّه

۱. همان کتاب، ص ۲۵۵.
۲. همان کتاب، ص ۲۵۱.

مؤمنم»[۱] محمدبن محمد بزدوی (م. ۴۹۳) و نورالدین صابونی (م. ۵۸۰) نیز که هر دو از بزرگان متکلمان اشعری ماتریدی و از پیروان ابومنصور ماتریدی هستند معتقدند که: «ایمان اقرار و تصدیق است و هر مؤمنی مسلمان و هر مسلمانی مؤمن است.»[۲] که این گفته شبیه و شاید مأخوذ از سخن امیرالمؤمنین علی (ع) است که «الاسلام هو التسلیم و التسلیم هو الیقین و الیقین هو التصدیق و التصدیق هو الاقرار و الاقرار هو الاداء و الاداء هو العمل».[۳]

بجز کرامیه که ایمان را فقط همان اقرار مجرد شمرده‌اند.[۴] اشاعره عموماً تصدیق قلبی را ایمان می‌دانند. گروهی از متقدمان امامیه و بعضی از متأخرین مانند خواجه نصیرالدین طوسی نیز در یکی از اقوال خود یعنی کتاب فصول العقاید بر همین اعتقادند، جز آنکه در معنای تصدیق میان شیعه و اشاعره اختلاف است: شیعهٔ امامیه معتقد است که تصدیق به معنای علم به معتقدات یقینی است، اما اشاعره آن را تصدیق نفسانی می‌دانند و مراد از تصدیق نفسانی آن است که مؤمن باید آنچه را که پیامبر اکرم (ص) بر آن عالم بوده و از آن خبر داده است تصدیق کند.[۵] و در نهایت شیعه اثنی‌عشریه با اعتقاد بر اینکه ایمان تصدیق به دل و اقرار به زبان و عمل به ارکان است[۶] می‌گویند اصول ایمان شرعی در نزد شیعه سه چیز است: «تصدیق به وحدانیت ذات خداوند تعالی و عدل در افعال او و تصدیق به نبوت انبیاء، پس از آنان به امامت ائمه معصومین علیهم‌السلام.»[۷] و از حضرت هادی (ع) منقول‌است که «الایمان ما وقرته القلوب و صدقه الاعمال و الاسلام ما جری بـه اللسان وحلّت به المناکحه».[۸] (ایمان آن است که دل بدان آرام گیرد و

۱. عقاید نسفی، ص ۳۱.
۲. البدایة من الکفایة، ص ۱۵۲؛ و اصول‌دین بزدوی، ص ۱۵۴.
۳. نهج‌البلاغه، «کلمات قصار»، شمارهٔ ۱۲۰.
۴. البدایة من الکفایة، ص ۱۵۲.
۵. حقایق الایمان، ص ۵۴.
۶. همان کتاب، ص ۸۷.
۷. همان کتاب، ص ۵۵.
۸. منتهی الامال، ج ۲، ص ۳۸۴.

کارها راست شود و اسلام آن است که به زبان جاری شود و نکاح بدان حلال گردد).

برخی نیز اقرار به زبان و عمل به ارکان را از دلایل و علامات تصدیق قلبی شمرده‌اند.[۱] برخلاف اشاعره که معتقدند: «الایمان لایزید و لاینقص»، خواجه نصیرالدین طوسی برای ایمان مراتبی قایل است و چنین می‌گوید که «ایمان را مراتب است اول: **قَالَتِ الاَعْرَابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤمِنوا وَلٰکِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الايمَانُ فی قُلُوبِکُمْ**، وسط،: **و قلبه مطمئن بالایمان.** آخر: **يَا اَيُّهَا الَّذِينَ امَنُوا آمنوا**، و؛ **اِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوْاالصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا**، دلیل است بر اختلاف ایمان. و ایمان را نیز شرایط است: **فَلا وَ رَبِّکَ لايُومِنُونَ حَتی يُحَکِّمُوکَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لايَجِدُوا فِی اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسليماً**، اول انقیاد فرمان و بعد از آن رضا به قضا بعد از آن تسلیم».[۲]

امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «الایمان معرفةبالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان.»[۳] (ایمان معرفت قلبی است و اقرار به زبان است.) حنابله نیز در مورد ایمان اعتقادی نظیر شیعه دارند. ابن قدامه مقدسی می‌گوید: «ایمان اقرار و شهادت دادن به زبان است و عمل به ارکان [فروع دین] و پذیرفتن مخلصانهٔ آن در دل است و این ایمان با فرمانبرداری [یعنی عمل به واجبات و پرهیز از محرمات] افزون

---

۱. مصباح الهدایه، حاشیهٔ ص ۲۸۸.

۲. تذکره آغاز و انجام، ص ۱۳ـ۱۲، برای اطلاع بیشتر دربارهٔ عقاید و اقوال راجع به اسلام و ایمان و حقیقت و زیادتی و نقصان آن و استنباط و تأویلات و تفسیرات، براساس آیات: «**قالت الاعراب آمنّاقل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا و لمّایدخل الایمان فی قلوبکم**»، (اعراب بادیه‌نشین گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده‌اید بگویید که تسلیم شده‌ایم و هنوز ایمان در دلهایتان داخل نشده است.) (سورهٔ حجرات، آیه ۱۴) و «**و ما انت بمؤمن لنا و لو کنّا صادقین**» (تو ما را باور نخواهی داشت هر چند راست بگوییم.) (سورهٔ یوسف، آیه ۱۷) و «**من الّذین قالوا آمنّا بافواههم و لم تؤمن قلوبهم**» (سورهٔ مائده، آیه ۴۱) (به زبان گفتند که ایمان آوردیم و به دل ایمان نیاورده‌اند) و «**و من الناس من یقول امنّا بالله و بالیوم الآخر و ماهم بمؤمنین**» (پاره‌ای از مردم می‌گویند: به خدا و روز قیامت ایمان آورده‌ایم حال آنکه ایمان نیاورده‌اند.) (سورهٔ بقره، آیه ۸) و نظایر این آیات رجوع شود به حقایق الایمان و البدایة من الکفایة، ص ۱۶۰ـ۱۴۹ و اصول‌دین بزدوی، ص ۱۵۷ـ۱۴۵ و مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۲.

۳. نهج‌البلاغه، «کلمات قصار»، ردیف ۲۲۲.

می‌گردد و با نافرمانی [ترک واجبات و عمل به محرمات] کاهش می‌یابد.»[۱] قال‌اللّه تعالی «و ما أمروا الاّ لیعبدوااللّه مخلصین لـه الدّین‌حنفاء و یقیموا الصّلوة ویؤتوا الزّکوة و ذلک دین القیّمه».[۲] (و نفرمودند مردمان را مگر آنکه الله را پرستند، پاک می‌دارند او را دین و کردار خوش. مسلمانان پاک دینان و نماز به‌پای دارند به‌هنگام و از مال زکوة دهند و دین پاینده این است.)

خداوند عبادت خود و اخلاص دل و نمازگزاردن و پرداخت زکوة همه را از دین و جزو دین دانسته است. و پیامبر خدا(ص) فرمود که ایمان هفتاد و اند شعبه است که برترین آن گواهی به یگانگی خدا است و کمترین آن روفتن راه مسلمانان، از آنچه مایه آزار است. پس پیغمبر نیز قول و عمل را توأماً ایمان دانسته است. و قال تعالی «فزادتهم ایمانا»، (ایمان آنان را افزون ساخت)[۳] و قال «لیزدادوا ایمانا»، (تا بر ایمان خود بیفزایند)[۴] و پیامبر خدا (ص) فرمود: «از جهنم بیرون است آنکه کلمهٔ شهادت را به زبان بگوید و در دلش همسنگ دانهٔ گندم یا دانهٔ خردلی ایمان باشد، که در این سخن پیامبر اکرم (ص) ایمان را یکنواخت ذکر نفرموده و آن را متفاضل، یعنی یکی از دیگری بیشتر دانسته، چون گندم از خردل و خردل از ذره بزرگتر است.»[۵]

اسماعیلیه بر این اعتقادند که هر مؤمنی مسلمان است ولی هر مسلمانی مؤمن نیست به عبارت دیگر «الایمان یشترک الاسلام و الاسلام لایشترک الایمان».[۶] (ایمان با اسلام مشترک است و اسلام با ایمان مشترک نیست). و ناصرخسرو در جامع‌الحکمتین دربارهٔ ایمان می‌گوید: «راست گوی داشتن شنوده است مر گوینده را به آشکار و نهان ... و اسلام طاعت دیگر است، بر امید مکافات نیکی.»[۷] و

---

۱. لمعة الاعتقاد، ص ۱۶.
۲. سورهٔ بینه، آیهٔ ۵. (ترجمه از تفسیر کشف‌الاسرار ج ۱۰، ص ۹۷).
۳. سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۳۴.
۴. سورهٔ فتح، آیهٔ ۴.
۵. لمعة الاعتقاد، ص ۱۶.
۶. تأویل الدعائم، ص ۵۷.
۷. ص ۹۴.

کسانی را که تنها به اقرار به زبان مسلمان‌اند، فریب‌خوردگان ابلیس و گمراه‌شدگان به‌دست رهبران کور می‌داند و می‌گوید:

به قول بندهٔ یزدان قادرند ولیک — به اعتقاد همه امت‌اند شیطان را

(ص ۹)

و

ابلیس لعین بدین زمین اندر — ذریت خویش دید بسیاری
یک چند به زاهدی پدید آمد — بر صورت خوب طیلسان داری
بگشاد به دین درون در حیلت — بر ساخت به پیش خویش بازاری
گفتا که اگر کسی به صد دوران — بوده است ستمگری و جباری
چون گفت که لااله‌الاالله — نایدش به روی هیچ دشواری
تا هیچ نماند ازو بدین فتوی — در بلخ بدی و نه گنه‌کاری
وین خلق همه تبه شد و برزد — هرکس به دلش ز کفر مسماری
هر زشت و خطای تو سوی مفتی — خوب است وروا چو دید دیناری

(ص ۴۶۸)

و

هرکس رهی دگرت نمودند نو به نو — از یکدگر بتر به سیاهی و مظلمی
وان گفت کت به قول شهادت عفو کنند — گر تو گناهکارترین خلق عالمی
گمراه گشته‌ای ز پس رهبران کور — گم نیست راه راست ولیکن تو خود گمی

(ص ۴۵۱)

ناصرخسرو عمل به ارکان را شرط ایمان می‌داند. از نظر او قول مانند رویی است پوشیده در نقاب که با عمل گشاده می‌شود و هرچند عمل صعب است، اما از قبل بوی بهشت آسان می‌شود، وانگهی مرد شناور را از آب بسیار هراسی نیست:

قول چون روی بود زیر نقاب ای بخرد — به عمل باید ازین روی گشادنت نقاب
سیم و سیماب به دیدار تو از دور یکی‌ست — به عمل گشت جدا نقرهٔ سیم از سیماب
قول را نیست ثوابی چو عمل نیست بر او — ایزد از بهر عمل کرد به آیات خطاب
عملت کو به عمل فخر کن ایرا که خدای — با تو از بهر عمل کرده در این وعده ثواب
گرچه صعب است عمل از قِبَل بوی بهشت — جمله آسان شود ای پور پدر بر تو صعاب

قول چون یار عمل گشت مباش ایچ به رنج — مرد چون گشت شناور نشکوهد ز عباب

(ص ۴۱)

عمل همچون نردبانی است که انسان را از چاه ژرف این جهان به بهشت عدن می‌رساند:

من دست خویش در رسن دین حق زدم — از تو هگرز جست نخواهم نشان و نام
تدبیر آن همی کنم اکنون که بر شوم — زین چاه زشت و ژرف برین بی‌قرار بام
سوی بهشت عدن یکی نردبان کنم — یک پایه از صلات و دگر پایه از صیام
ای بر سر دو راه نشسته در این رباط — از خواب و خورد بیهده تا کی کنی کلام
از طاعت تمام شود ای پسر تو را — این جام ناتمام سرانجام کار تام
ایزد پیام داد تو را کاهلی مکن — در کار اگر تمام شنودستی آن پیام

(ص ۲۶۱)

آنان که روی به طاعت نیاورده‌اند و گوش به سخن دجّال پرفریب سپرده‌اند نمی‌دانند که قول و عمل راهنما به‌سوی بهشت است:

قصهٔ دجال پرفریب شنودی — گوش چه داری چو عامه سوی فسانه
گر به سخنهاش خلق فتنه شود پاک — پس سخن اوست بانگ چنگ و چغانه
گوش تو زی بانگ اوست و خواندن او را — بر سر کوی ایستاده‌ای به بهانه
بس به گرانی روی گهی سوی مسجد — سوی خرابات همچو تیر نشانه

(ص ۳۹۸)

قول و عمل یا اقرار به زبان و عمل به ارکان همچون ترازویی است و مؤمن آن است که زبانه این ترازو را راست دارد:

مؤمنی و می خوری به جز تو ندیدم — در جسد مؤمنانه جان مغانه
قول و عمل چیست جز ترازوی دینی — قول و عمل ورز راست دار زبانه

(ص ۳۹۸)

گذشته از نمونه‌هایی که ذکر شد در شعر ناصرخسرو هر جا علم و عمل و قول و عمل با هم آمده است غالباً منظور اقرار به زبان و عمل به ارکان است که او آن را شرط ایمان می‌داند؛ مانند، ابیات زیر:

قول وعمل چون به هم آمد بدانک   رسته شدی از تن غدار خویش

(ص ۲۱۳)

و

خواندن فرقان و زهد و علم و عمل   مونس جان‌اند هر چهار مرا
دین چو دلم پاک دید گفت هلا   هین به دل پاک بر نگار مرا
پیش دل اندر بکن نشستگهم   وز عمل و علم کن نثار مرا

(ص ۱۲ـ۱۱)

ناصرخسرو و معاد و بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب

هر کو سپر علم پیش گیرد   از زخم جهانش ضرر نباشد
باقی شود اندر نعیم دائم   هرچند درین رهگذر نباشد

(دیوان، ص ۱۴۲)

لاهیجی در گوهر مراد دربارهٔ معاد می‌گوید: «جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقاً بر دو مذهب‌اند، یکی مذهب اکثر متکلمین و آن قول به حشر جسمانی است فقط، دویم مذهب محققین متکلمین و آن قول به معاد جسمانی و روحانی است معاً. و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای الهیین نیز قایل‌اند به معادین جمیعاً. لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و به تصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد به استقلال عقل نتوانند کرد.»[1]

غزالی انکار معاد جسمانی را مخالف اعتقاد کافهٔ مسلمانان می‌داند و در جمع بین سعادت روحانی و جسمانی و شقاوت روحانی و جسمانی مانعی نمی‌بیند و تکفیر منکران معاد جسمانی را ضروری می‌داند هرچند شخصاً دست به این کار نمی‌زند.[2]

---

۱. فصل ششم از باب چهارم از مقالهٔ سیم در «تقریر مذاهب مسلمین و قایلین به معاد جسمانی».
۲. تهافت الفلاسفه، «مسأله بیستم معاد» ص ۳۰۸ـ۲۸۴.

لاهیجی دربارهٔ حقیقت جنّت و نار می‌گوید: «جنت عبارت از دار ثواب است و نار عبارت از دار عقاب و ثواب و عقاب جسمانی را لامحاله داری باید جسمانی. و خلاف است در اینکه جنت و نار موجودند الان یا موجود خواهند شد در روز قیامت. اکثر بر مذهب اول‌اند و بعضی از معتزله بر مذهب ثانی و حق مذهب اول است، بنابر دلالت ظواهر آیات و احادیث بر آن با عدم ضرورت تأویل.»[۱] به هر حال اشاعره و شیعه معتقدند که بهشت و دوزخ هم‌اکنون موجود است.[۲]

ناصرخسرو معتقد به معاد روحانی است و آن‌را بازگشت نفس جزوی به سوی نفس کلی می‌داند. از نظر او حشر، جمع‌شدن نفسهای جزوی است به نزدیک نفس کلی و حساب «معلوم کردن نفس کلی است مر نفسهای جزوی را بدان‌چه کرده باشند از خیر و شر، آنگاه که با اجساد بودند.» بهشت عالم ارواح است و معدن لذّات و دوزخ معدن دردها و رنجها و ثواب و عقاب هر دو متوجه نفس است. «آن‌چه نفس بیابد اندر معاد خویش از لذت و شادی پس از آنکه از جسد جدا شده باشد همه ثواب است ... و آنچه نفس بیابد سپس آنکه از جسد جدا شود از اندوه و درد و رنج و پشیمانی همه عقاب است».[۳]

در زادالمسافرین نیز ناصرخسرو مسائل فوق را به تفصیل و با ذکر دلایل و شواهد و تأویلات بیان می‌کند که خلاصهٔ آن چنین است: غرض صانع از تألیف نفس با جسم تشریف نفس است به تعلیم، زیرا جوهر نفس پیش ازین بی علم بود و چون رسیدن او به لذات حاصله از علم جز به تغییر و تکلیف صورت نمی‌گیرد. صانع حکیم نفس را از محل بی‌علمی و بی‌لذتی به محل لذت برد که علم و لذت را از طریق جسم درک کند. لذت ابتدا جسمی است و پس از آنکه کمال حاصل شد بدل به لذت نفسانی می‌شود. لذات نفسانی مانند میوه است که پس از برگ می‌آید و گرچه به برگ شباهت دارد اما آن نیست. لذات حسّی این جهان فانی به مانند رموز و نشانه‌هایی‌اند، از لذات نفسانی آن جهان باقی و هر عاقلی که

---

۱. گوهرمراد، فصل دهم از باب چهارم از مقالهٔ سیم «در حقیقت جنت و نار».
۲. اصول‌دین بزودی از اشاعره، ص ۱۷۲؛ و اعتقادات ابن‌بابویه از شیعه، ص ۹۸.
۳. جامع‌الحکمتین، ص ۹۹_۹۵.

سوی لذات نفسانی آمده است می‌داند که لذت حسی در برابر لذّت عقلی مانند برگ تلخ است در مقابل میوهٔ شیرین. امّا گروهی که علم را نشناخته و لذت آن را درنیافته‌اند هوسهای خویش را علم نام نهادند و از آنجا که جز خوردن و خفتن چیزی ندانستند، عالم لطیف را نیز جای خوردن و خفتن گمان بردند و به‌جای آنکه از برگ راه به میوه برند همان را میوه پنداشته و بدان بسنده کرده‌اند:

لذت‌علمی چو از دانا به جان تو رسد زان سپس ناید به چشمت لذت جسمی‌لذیذ

(ص ۹۴)

پس واجب است که نفس مردم بر عدل بایستد و شریعت را که تکلیف حق است به‌کار بندد، بر موجب عقل و بصیرت تا به لذت الهی که نام آن بهشت است و رسولان خدا مطیعان را به آن وعده کرده‌اند برسد. و چون بازگشت هر چیز به اصل آن است بازگشت نفوس نیز به نفس کلی است نه به مکان، چنانکه جهال می‌پندارند و می‌گویند.

ناصرخسرو در پاسخ به این سؤال که آیا ممکن نبود تا صانع مردم را بدون این تدریج و ترتیب به نعمت جاوید برساند، می‌گوید که این عجز صانع نیست بلکه عجز مصنوع است، چنانکه اگر استاد دیباباف نتواند از آهن دیبای منقش بسازد دلیل بر این نیست که دیباباف استاد نیست بلکه از آن است که آهن پذیرای صنع دیباباف نیست.

در مورد معاد جسمانی ناصرخسرو معتقد به بازگشتن ارواح است به اجساد پس از جداشدن ایشان از یکدیگر به مرگ طبیعی، هم از طریق برانگیختن اجساد و زنده گردانیدن آن به‌وسیلهٔ ارواح و باقی گردانیدن آنها، هم بدان‌گونه که اصحاب تناسخ معتقدند، و هم آن‌چنانکه اهل ظاهر به حکم ظاهر لفظ قرآن بدان باور دارند، محال است. ثواب نفس جزوی بازگشت اوست به‌سوی نفس کلی به موافقت، و عقاب او بازگشت اوست سوی کل خویش به مخالفت، و عذاب آتش به جهل بر مردم واجب شود و ثواب و نعمت جز به علم واجب نیاید[1]:

---

۱. زادالمسافرین، ص ۴۵۲ـ۳۹۰.

راحت روح از عذاب جهل در علم است از آنک
جز به علم از جان کس ریحان راحت نشکفید

(ص ۹۵)

در وجه‌دین نیز ناصرخسرو دو فصل را به بهشت و دوزخ اختصاص داده و به اثبات این مسأله که «دوزخ اندر حد قوت نادانی است و بهشت اندر حد قوت علم است»[1] پرداخته است. آنگاه همین مطالب و استدلالها و تأویلات را به زبان شعر چنین بیان می‌کند:

کرا باشد گران امروز رفتن بر ره طاعت — گران آید مران کس را به‌روز حشر میزانها
به نعمتها رسند آنها که پیمودند ره طاعت — به شدتها رسند آنها که بشکستند پیمانها
خداوند جهان بآتش بسوزد بد فعالانرا — برین قائم شدست اندر جهان بسیار برهانها
ازیرا ما خداوند درختانیم و سوی ما — سزای سوختن گشتند بد گوهر مغیلانها
بدی با جهل یارانند و جاهل بدکنش باشد — نپرهیزد زبد گرچه مقر آید به فرقانها
نبینی حرص این جهال بدکردار را زان پس — که پیوسته همی درند بر منبر گریبانها

(ص ۲۱)

آنان‌که بهشت را باغی پر از خوردنیهای لذیذ دانسته‌اند در حقیقت دیوان و جاهلان‌اند که بر خدای خویش بهتان نهاده‌اند، زیرا چنین باغی که آنان مژده می‌دهند تنها شایستۀ امتی پرخوار است:

برین اقوال چون بیرم نگر و افعال خودسرشان
بسان نامهای زشت زیر خوب عنوانها
ز بهتان گویدت پرهیز کن وانگه طمع را خود
بگوید صد هزاران بر خدای خویش بهتانها
اگر یک شب به خوان خوانی مر او را مژده ورگردد
به خوانی در بهشت عدن بر حلوا و بریانها
به باغی درکه مرغان از درختانش به پیش تو
فرود افتند بریان و شکم آگنده بر خوانها
چنین باغی نشاید جز که پرخوار امتانی را
که بردارند بر پشت و به گردن بار گیهانها

---

۱. ص ۵۳.

چنین چون گفتی ای حجت که بر جهال این امّت
فرو بارد ز خشم تو همی زاندوه طوفانها
برین دیوان اگر نفرین کنی شاید که ایشان را
همی امروز پرگردد به نفرین تو دیوانها

(ص ۲۱)

مردم نادان از آنجا که درین جهان دربند خواب و خور و سیم و زرند، بهشت را نیز جایی برای خواب و خور و پر از سیم و زر می‌دانند. و اگر بپرسی که بهشت چگونه جای خورد و برد تواند بود از سفاهت بر تو خشم می‌گیرند:

گر شریعت همه را بار گران‌ست رواست
بار اگر خر کشد این عامه همه پاک خرند
بار از خر بنهند آخر و زینها ننهند
زانکه اینها سوی ایزد بسی از خر بترند
وعده‌شان روز قضا خواب و خور و سیم و زر است
زانکه فتنه همه بر خواب و خور و سیم و زرند

(ص ۱۰۰)

و

حقیقت بجوی از سخنهای علمی — فسانه چو دیوانه چون گوش داری
به چشمت همی مار ماهی نماید — ازیرا که از جهل سر پر خماری
چو از شیر و از انگبین و خورشها — سخن بشنوی خوش بگریی به زاری
امیدت به باغ بهشت است زیرا — که در آرزوی ضیاع و عقاری

(ص ۴۲۷)

و

بر سر منبر سخن گویند مر أوباش را
از بهشت و خوردن و حوران همی زین سان کنند
بانگ بردارند و بخروشند بر امید خور
چون حدیث جو کنی بی‌شک خران افغان کنند

ور تو گویی جای خورد و برد چون باشد بهشت
بر تو از خشم و سفاهت چشم چون پیکان کنند

(ص ۱۰۶)

برای آنانکه در بند خواب و خور و سیم و زر نیستند، این‌گونه توصیفات جاهلانه از بهشت محال می‌نماید، زیرا اگر قرار است در بهشت کسی تشنه نباشد پس سلسبیل به چه کار می‌آید و اگر بنا بر این است که چیزی خریده نشود زر برای چیست؟

وآنت گوید بر سر هفتم فلک — جوی آب و باغ ناژ و عرعر است
صد هزاران خوبرویانند نیز — هریکی گویی که ماه انور است
وانکه او را همت خورد است و خواب — این سخن زی او محال و منکر است
فکرت ما زیر این چادر بماند — راز یزدانی برون زین چادر است
این یکی کشتی است کو را بادبان — آتش است و خاک تیره لنگر است
جای رنج و اندهست این ای پسر — جای آسانی و شادی دیگر است
هرکه زایزد سیم و زر جوید ثواب — بد نشان و بی‌هش و شوم اختر است
گر همی چیزی نبایدمان خرید — در بهشت آنجا محال‌ست ار زر است
از نیاز ماست اینجا زر عزیز — ور نه زر با سنگ سوده همسر است
روی دنیا از نیاز ماست خوب — ور نه زشت و خشک و زرد و لاغر است
گر بهشتی تشنه باشد روز حشر — او بهشتی نیست بل خود کافر است
ور نباشد تشنه او را سلسبیل — گرچه سرد و خوش بود نادرخور است
آب خوش بی‌تشنگی ناخوش بود — مرد سیراب آب خوش را منکر است
در بهشت ار خانهٔ زرین بود — قیصر اکنون خود به فردوس اندر است

(ص ۴۹ـ۴۸)

ناصرخسرو وعده‌های خداوند را دربارهٔ بهشت نعیم روحانی می‌داند که در ازای طاعت میسر است، اما بویی از آن بهشت روحانی به این جهان رسیده و سبب رونق و زیبایی آن شده است و خردمند آن است که آن نعیم باقی را به فریب این جهان فانی از دست ندهد:

به غریبیت همی خواند ازین جای خراب
آنکه بسرشت چنین شخص تو را زاب و تراب

آن مقدر که برانِدست چنین بر سر ما
قوت و مستی و خواب و خور و پیری و شباب
وعده کردست بدان شهر غریبیت بسی
جامه و نعمت کان خلق ندیدست به‌خواب
آن شرابی که ز کافور مزاج‌ست در او
مهر نشکسته بر آن پاک و گوارنده شراب
وز زنانی که کسی دست بر ایشان ننهاد
همه دوشیزه و همزاده به یک صورت شاب
تو بگویی همه کاین وعده درست است ولیک
نیست کردار تو اندر خور این خواب جواب
وعده را طاعت باید چو مقری تو به وعد
سرت از طاعت بر حکم نکو وعده متاب
زان شراب اینکه تو داری چو خلابی‌ست پلید
زان بهشت این همه عالم چو سرایی‌ست خراب
زان همه وعدهٔ نیکو به چه خرسند شوی
ای خردمند برین نعمت پوسیدهٔ غاب
زان گزین خانه نیابی تو همی بوی بهشت
یار تو یافت ازو بوی تو شو نیز بیاب
تا به خاک اندر نامیخت چنین بوی بهشت
این نشد شکر پاکیزه و آن عنبر ناب
چون ندانی که چه چیز است همی بوی بهشت
نشناسی ز می صاف همی تیره خلاب
تو بدین تیره از آن صاف بدان خرسندی
که به‌دست اندر گنجشک و برابر است عقاب
چون نیابد به گه گرسنگی کبک و تذرو
چه کند گر نخورد شیر ز مردار کباب
چون که بر آرزوی نالهٔ زیر و بم چنگ
کس نیارامد بر بی‌مزه آواز غراب

ای خردمند چه تازی ز پس سفله جهان
همچو تشنه ز پس خشک فریبنده سراب
گر عذاب آن بود ای خواجه کزو رنجه شوی
چون نرنجی ز جهان گرنه جهان است عذاب
سر به‌سر رنج و عذاب‌است جهان گر بهشی
مطلب رنج و عذابش چو مقری به حساب
طلب رنج سوی مرد خردمند خطاست
مشمر گرت خرد هست خطا را به صواب
تو چو خرگوش چه مشغول شدستی به گیاه
گر به سر برت عقاب است و بگرد تو کلاب
پند کی گیرد فرزند تو ای خواجه ز تو
چون رباب‌است به دستت در و بر سرت خضاب
چون سزاوار عتابی به‌تن خویش تو خود
کی رسد از تو به همسایه و فرزند عتاب
در خور قول نکو باید کردنت عمل
تو ز گفتار ثوابی و به کردار عقاب

(ص ۴۱ـ۴۰)

راحت و رنج این جهان نشانه‌ای است از بهشت و دوزخ. و وجود انسان چون کشتیی است که بار آن اعمال و افعال اوست، باد مقابل عمر است و محشر ساحل:

راحت و رنج از بهشت خلد و ز دوزخ — چاشنیی دان درین سرای به‌عاجل
بحر عظیم از قیاس عالم عالی‌ست — کشتی او چیست این قباب اسافل
باز جهان بحر دیگر است و مدور — شخص تو کشتی‌ست، عمر باد مقابل
باد مقابل چو راند کشتی را راست — هم برساندش اگرچه دیر به ساحل
ساحل تو محشر است نیک بیندیش — تا به چه بار است کشتی‌ات متحمل
بارش افعال توست و آن همه فردا — شهره بباشد سوی شعوب و قبایل
بنگر تا عقل کان رسول خدای‌ست — بر تو چه خواند که کرده‌ای زرذایل
بنگر پیوستی آنچه گفت بپیوند — بنگر بگسستی آنچه گفتت بگسل
اینجا بنگر حساب خویش به نقدی — کانجا حاضر شوند مرسل و مرسل
تا به تغافل زکار خویش نیفتی — فردا ناگه به رنج نا متبدل

(ص ۲۴۵ـ۲۴۴)

ناصرخسرو و عدل

آنروز یکی عادل است قاضی　　کورا به‌جز از راستی قضا نیست
نیکی بدهد از جزای نیکی　　بد را سوی او جز بدی جزا نیست

(دیوان، ص ۶۲)

مسأله عدل و چگونگی انتساب آن به باری تعالی یکی از مسائل مورد اختلاف مسلمانان است. اشعری در مقالات الاسلامیین این اختلاف را چنین بیان می‌کند: «اختلاف است در اینکه آیا خداوند همواره عادل است به دلیل آنکه جائز نیست؟ برخی می‌گویند: خدا عادل است به دلیل اثبات عدل برای او و در حقیقت همیشه چنین بوده است و گروهی گفته‌اند: نمی‌توان گفت خدا عادل است، زیرا عدل صفت فعل است، و صفت ذات نیست.»[۱]

اما عدل یکی از دو اصل اعتقادی مذهب شیعه و معتزله است[۲] و آن عبارت است از اینکه اوامر و افعال خداوند جل و علا به مقتضی و توأم با عدالت است. شیخ صدوق در کتاب اعتقادات می‌گوید: «اعتقاد ما دربارهٔ عدل آن است که حق تعالی ما را به عدل مأمور فرموده و خود معامله با ما به مافوق عدل، یعنی تفضل نموده، دلیل آن قول الهی است در قرآن که، هرکه نیکی آورده، ده برابرش برای اوست و هر که بدی آورده جزا داده نمی‌شود مگر مثل همان. و عدل آن است که ثواب عمل نیک را نیک دهند به همان قدر و جزای بد را به همان قدر و جناب نبوی (ص) فرمودند که احدی داخل بهشت نمی‌شود به عمل خود، مگر به‌رحمت حق عزوجل.»[۳]

علامه کشفی در اجابةالمضطرین می‌گوید: «خداوند سبحانه و تعالی عادل و متصف به عدل است به دلیل آنکه عدل عبارت است از راستی و درستی، و راستی و درستی عبارت است از منزه بودن از کجی و نقص و قبح و مرتکب شدن امر قبیح و کجی را، و قبیح عبارت است از هر چیزی‌که عقل آن را کج و نقص و قبیح

---

۱. مقالات الاسلامیین، جزء ثانی، ص ۲۵۲.
۲. معتزله را از همین‌رو عدلی‌مذهب می‌خوانند.
۳. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۸۲.

بداند و بر او عتاب و مذمت نماید و چون محقق شد که خداوند واحد من جمیع الوجوه است و هیچ‌گونه شایبه دویی در او نیست و معلوم است که قبایح و کجیها همه از افراط و تفریط برخاسته بلکه عین آن است، پس در گفتار و کردار خداوند نقص و قباحت و کجی و افراط نیست، پس او عادل است، چنان‌که فرموده است: **ان‌الله لا یأمر بالفحشاء**[۱] (**خدا به زشتکاری فرمان نمی‌دهد**) و «**انّ الله یأمر بالعدل والاحسان**»[۲] (**خدا به عدل و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد**) و «**انّ‌اللّه لا یظلم مثقال ذرّة و ان تک حسنة یضاعفها و یؤت من لدنه اجراً عظیماً**»[۳] (خدا ذره‌ای هم ستم نمی‌کند اگر نیکیی باشد آن را دو برابر می‌کند و از جانب خود مزدی کرامند می‌دهد)[۴] علامهٔ کشفی آنگاه می‌گوید که اعتقاد به عدل خداوند دلیل بر اعتقاد به وحدت اوست و هرکس خدای را عادل نداند کافر و مشرک است، همچنان‌که اگر منکر سایر صفات ثبوتیهٔ خداوند مانند علم و قدرت و اراده شود. و ضرورت اعتقاد به عدل از نبوت و معاد بیشتر است، زیرا نبوت و معاد و وجوب تکلیف همه از فروع عدل است و از اینجاست که گفته‌اند: «بالعدل قامت السموات و الارضون»[۵] (زمین و آسمان به عدل برپا شد.) و در اینکه آیا عدل از صفات ذات است یا از صفات فعل، می‌گوید: «و بدانکه عدل بالنسبه به ذات که ملاحظه می‌شود همان وحدت است و وحدت بالنسبه به صدور افعال که ازو ملاحظه می‌شود همان عدالت است، پس عدل بالنسبه به ذات او از صفات ذاتی است و ازلی است، و بالنسبه به افعال از صفات فعل است و حادث. هرچند که اظهر از مفهوم او و اظهر در السنه و اصطلاحات آن است که از صفات فعل است، لکن چون میزان و نشانهٔ صفات فعل آن بود که بتوان فرض ذات را بدون صفت نمود، مثل متکلم که می‌توان گفت که خداوند بوده است، بدون تکلم و در عدل نمی‌توان گفت مثلا که خداوند بوده است بدون عدل و نیز نمی‌توان گفت که نه عادل بوده است و نه

---

۱. اعراف، ۲۷

۲. نحل، ۹۰

۳. نساء، ۴۰

۴. اجابةالمضطرین، ج ۱، ص ۲۱۲.

۵. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۳.

غیر عادل. به‌جهت آنکه کلام در مرتبهٔ واحدیت و الوهیت و مرتبهٔ صفات است نه مرتبهٔ احدیت که معری و خالی است از صفات و اعتبارات. پس اگر متصف به عدل نبوده باید به خلاف عدل متصف باشد، تعالی‌الله عن ذلک علواً کبیرا.»[۱].

ناصرخسرو همچون شیعه و معتزله به‌عدل معتقد است و می‌گوید:

ز آغاز بودش به داد آفرید   خدای این جهان را زکتم عدم
اگر داد کردست پس تا ابد   خدای‌ست و ما بندگان لاجرم

(ص ۲۶۳)

وی به حکم عقل، ارادهٔ خداوند را منطبق بر عدل می‌داند که جهان را به‌خاطر عقل و عدل آفریده است:

عدل بنیاد جهان است بیندیش که عدل   جز به حکم خرد از جور به حکم که جداست

(ص ۴۷)

و: داد خرد بده که جهان ایدون   از بهر عقل و عدل مهیا شد

(ص ۱۴۰)

و در رد اشاعرهٔ مخالف این اصل که حکام وقت نیز هستند می‌گوید:

در ره دین پوی بر ستور شریعت   وز علما دان درین طریق منازل
گر تو ببری به جهد بادیهٔ جهل   آب تو را بس جواب و زاد مسائل
بر ره، غولان نشسته‌اند حذر کن   باز نهاده دهانها چو حواصل
دشمن عدل‌اند و ضد حکمت اگر چند   یکسره امروز حاکم‌اند و معدل

(ص ۲۴۴)

و

چون بود عدل بر آن کو نکند جرم عذاب   زی من این هیچ روا نیست اگر زی تو رواست

(ص ۴۷)

به اعتقاد ناصرخسرو وضع دین خدای بر مثال دنیاست تا از آفرینش او بر دین دلیل گیرند و از دین او بر یگانگی او دلیل یابند،[۲] از این‌رو اعتدال ربیعی وعدل

۱. همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۴.
۲. جامع‌الحکمتین، ص ۱۵۲.

فروردین که گیاهان را زنده می‌کنند نشانه‌هایی این جهانی از عدل خداوندند و گرما و سرما نشانه‌ای از آنچه خداوند عادل ستمگران را وعده کرده است:

چون به نقطهٔ اعتدالی بازگردد روز و شب — روزگار این عالم فرتوت را برنا کند
نرگس و گل را که ناپیدا شوند از جور دی — عدل فروردین نگر تا چون همی پیدا کند
ابر بارنده زبر چون دیدهٔ وامق شود — چون به زیرش گل‌رخان چون عارض عذرا کند
راستی کن تا به دل چون چشم سر بینا شوی — راستی در دل تو را چشم دگر بینا کند
گرمی و سردی تو را هر دو مثال است از ستم — زان همی هریک جهان را زشت و نازیبا کند
مر ستمگر را نبینی کایزد عادل همی — گاه وعدهٔ آتش سوزان و گه سرما کند
جانت را با تن به پروردن قرین راست‌دار — نیست عادل هرکه رغبت زی تن تنها کند
علم جان جان تست و جان ترا علم تن است — علم مر جان را چو جان تن را همی دروا کند
نان اگر مر تنت را با سر و بن انباز کرد — علم جانت را همی سر بر تر از جوزا کند
عدل کن با خویشتن تا سبز پوشی در بهشت — عدل ازیرا خاک را می سبز چون مینا کند
آنچه ایزد کرد خواهد با تو آنجا روز عدل — با جهان گردون به‌وقت اعتدال اینجا کند
دشت دیبا پوش گردد ز اعتدال روزگار — زان همی بر عدل ایزد وعدهٔ دیبا کند
این نشانیها تو را بر وعدهٔ ایزد گواست — چرخ گردون این نشانیها برای ما کند
کار دنیا را همی همتای کار آن جهان — پیش تو اینجا چنین یکتای بی‌همتا کند

(ص ۱۳۶ـ۱۳۵)

و

خورشید چون به معدن عدل آمد — با فصل ز مهریر معادا شد
افزون گرفت روز چو دین و شب — ناقص چو کفر و تیره چو سودا شد
اهل نفاق گشت شب تیره — رخشنده روز ز اهل تولی شد
گیتی به‌سان خاطر بی‌غفلت — پر نور نفع و خیر ازیرا شد
چون بود تیره همچو دل جاهل — واکنون چرا چو خاطر دانا شد
زیرا که سید همه سیاره — اندر حمل به عدل توانا شد

(ص ۱۴۰)

ناصرخسرو در ابیات زیر همان‌گونه که روش کلی اوست سؤالاتی را مطرح می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که شناختن عدل خداوند و اقرار به آن کارِ همه کس نیست و تنها انبیا و حکیمان می‌توانند با همهٔ رنج و راحت و کمی و بیشی که در جهان است به اصلِ عدل پی برند:

خالد بر بستر خز است و بز — جعفر در آروزی بوریاست
این یکی آلوده تن و بی‌نماز — وان دگری پاکدل و پارساست
این بد چون آمد و آن نیک چون — عیب در این کار چه گویی کراست
وانکه برین گونه نهاد این جهان — زین همه پرخاش مر او را چه خواست
با همه کم بیش که در عالم است — عدل نگویی که در اینجا کجاست
مردم اگر نیک و صواب‌ست و خوب — کژدم بد کردن زشت وخطاست
چیست جواب تو بیاور که این — نیست خطا بل سخن بی‌ریاست
ترسم کاقرار به عدل خدای — از تو به‌حق نیست ز بیم قفاست
دیدن و دانستن عدل خدای — کار حکیمان و ره انبیاست

(ص ۵۷)

آنگاه در قصیده‌ای دیگر پرسشهای راجع به رنج و راحت و کمی و بیشی در جهان را چنین پاسخ می‌گوید:

کسی که داد بر اینگونه خواهد از یزدان — بدان که راه دلش در سبیل داد کم‌ست
ببین که بهرهٔ آن پادشا ز نعمت خویش — چو بهرهٔ تو ضعیف از طعام یک شکم‌ست
نه هرچه هست مر او را همه تواند خورد — ز نان خویش ترا بهره زان او چه کم‌ست
کسی که جوی روان‌است ده به باغش در — بوقت تشنه، چو تو بهره زانش یک نخم‌ست
گرت نداد حشم تو غم حشم نخوری — غم حشم همه بر جان اوست کش حشم‌ست
زبانت داد و دل و گوش و چشم همچو امیر — نشان عدل خدای ای پسر در این نعم‌ست
کنی پسند که بی‌چشم و گوش بنشینی — به‌جای آنکه خداوند ملکت عجم‌ست
به جان خلق برآمد پدید عدل خدای — نه بر تن و درم و مال کان همه صنم‌ست
اگر پسند نیاید تو را بدان کاین عدل — هزار بار نکوتر ز تخت و ملک جم‌ست

(ص ۸۹ـ۸۸)

ناصرخسرو، علم و علم‌ائمه

شکر آن خدای را که سوی علم ودین خویش
ره داد سوی رحمت و بگشاد در مرا

(دیوان، ص ۷)

اینکه هیچ شاعری به اندازهٔ ناصرخسرو دربارهٔ دانش و ارزش آن سخن نگفته

است و مردمان را به جستن آن فرا نخوانده، سخنی است مشهور و قولی است که جملگی بر آن‌اند. اما باید در نظر داشت که منظور ناصرخسرو از علم، علوم رایج زمان مانند دبیری و شعر و احیاناً طب و نجوم نیست، بلکه علم تأویل است که از طریق پیامبراکرم (ص) به ائمه (ع) و پس از آنان به خلفای فاطمی رسیده است. در ابیات زیر ناصرخسرو ضمن بیان این اعتقاد دبیری و شاعری را نه تنها پیشه‌هایی برای اندوختن راحت و متاع این جهانی می‌شمارد، بلکه به‌خصوص شاعری را تا حد خنیاگری فرو می‌آورد:

اگر تو ز آموختن سر نتابی — بجوید سر تو همی سروری را
بسوزند چوب درختان بی‌بر — سزا خود همین است مر بی بری را
درخت تو گر بار دانش بگیرد — به‌زیر آوری چرخ نیلوفری را
نگر نشمری ای برادر گزافه — به دانش دبیری و نه شاعری را
که این پیشه‌هاییست نیکو نهاده — مرا الفغدن راحت این سری را
بلی این وآن هر دو نطق است لیکن — نماند همی سحر پیغمبری را
چو کبک دری باز مرغ است لیکن — خطر نیست با باز کبک دری را
پیمبر بدان داد مر علم حق را — که شایسته دیدش مرین مهتری را
به هارون ما داد موسی مر آن را — نبود است دستی بدان سامری را
ترا خط قید علوم است و خاطر — چو زنجیر مر مرکب لشکری را
تو با قید بی‌اسب پیش سواران — نباشی سزاوار جز چاکری را
ازین گشته‌ای گر بدانی تو بنده — شه هندی و میر مازندری را
اگر شاعری را تو پیشه گرفتی — یکی نیز بگرفت خنیاگری را
تو درمانی آنجا که مطرب نشیند — سزد گر ببری زبان جری را

(ص ۱۴ـ۱۳)

در ابیات زیر نیز ناصرخسرو دین وعلم دین و تأویل قرآن را مایهٔ برتری و سروری می‌داند و شعر و ادب و نحو را خس و سنگ و سفال و پیشه‌هایی همانند حلاجی و درزیگری و رسن تابی می‌شمارد:

بر خلق جهان فضل به دین جوی ازیراک — دین است سر سروری واصل معالی
دین فخر تواست و ادب و خط و دبیری — پیشه‌ست چو حلاجی و درزی و کبالی

شعر و ادب و نحو خس و سنگ و سفال‌اند وایات قران زر و عقیق است ولالی
معنی قران روشن و رخشان چو نجوم‌ست امثال درو تیره و تاری چو لیالی
بر ظاهر امثال مرو کت نفزاید نزد عقلا جز همه خواری و نکالی

(ص ۴۱۱)

و

هست به‌سوی تو همانا چنانک فضل به دانستن تازیستی
فضل به شعر است تو گویی مگر سوی تو شعر آیت کرسیستی
فضل اگر تازی بودی و شعر راوی تو همبر مقریستی
فضل به تأویل قران‌ست و مرد داندی ار مغزش صافیستی

(ص ۴۸۷ـ۴۸۶)

ناصرخسرو پس از تحقیر دبیری و شاعری، برتری آدمی را در دانستن راز جهان و آگاهی بر علت وجود افلاک و خاصیت عناصر می‌داند. همچنان‌که در مبحث «عالم دین» ذکر شد، این آگاهی و علم باید برای شناختن چگونگی عالم دین به‌کار رود:

فخر چه داری به غزلهای نغز در صفت روی بت سعتری
این نبود فضل و نیابی بدین جز که فرومایگی و چاکری
فخر تو آن است که دانی که چیست علت این گنبد نیلوفری
آب درو واتش و خاک وهوا از چه فتادند درین داوری
هر که ازین راز خبر یافت است گوی ربُودسَت به نیک اختری
مدح و دبیری و غزل را نگر علم نخوانی و هنر نشمری
دفتر بفگن که سوی مرد علم بی‌خطر است آن سخن دفتری

(ص ۴۱۳)

اما در چگونگی کسب علم دین یا تأویل اسماعیلیه معتقدند که «خرد را با علم کی امر ایزدست یکی شدن دیگرست و آن فروریختن تأیید است بر دلهای گزیدگان و بندگان ایزد و این علم محض است کی بدان مخصوص باشند پیغمبران و وصیان و امامان. و آن شناختن چیزهاست از پس پیغمبران از بودنیها و

گردشها ــکی در نتوان یافتن به شناختن حرکات سیّارگان و بروجــ و شناختن آنچ ایشان را به‌کار باید در سیاست امّت ــکی در نتوان یافت به شناختن سیاست ملوکــ، و این علوم کی بدین حقایق بکار باید علم محض خوانند، و در آمیخته نیست این علم به چیزی از دلیل گرفتن کی آن راه علوم است البته، و نه آن علم است کی عالمان این جهان به دلیلی از دلیلها برو رسند. پس علم محض کی درآمیخته نبود به چیزی دیگر نسزد مگر ایزد را. از اینجا واجب آمد کی عقل اوّل یکی گشت با علم ایزد، پس فرو ریخت بر دل گزیدگان از پیغمبران نور تأیید محض تا ایشان بدان علم تأیید راه معاش و معاد مردم پدیدار کردند.»[1]

پس مردمان باید علم را از جایگاه آن بجویند و به اعتقاد ناصرخسرو جایگاه علم نیست، مگر پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و در نهایت خلفای فاطمی و «حجتان دست رحمان از امام روزگار»:

گر به دنیا درنبینی راه دین — در ره دانش نیلفنجی کمال
بی‌گمان شو زانکه ناید حاصلی — زین سرای پر خیالت جز وبال
قال اول جز پیمبر کس نگفت — وانگهی زی آل او آمد مقال
جز که زهرا و علی و اولادشان — مر رسول مصطفی را کیست آل
صف پیشین شیعیان حیدرند — جز که شیعت دیگران صف النعال
حبل ایزد حیدر است او را بگیر — وز فلان و بوفلان بگسل حبال
بی‌خطر باشد فلان با او چنانک — پیش زرگر بی‌خطر باشد کلال
تا نبودم من به حیدر متصل — علم حق با من نمی‌جست اتصال
همچو این تاریک رویان روی من — تیره بود و تارفام و بی‌صقال
چون به من بر تافت نور علم او — روی دین را خالم اکنون خوب خال

(ص ۲۴۰)

قرآن سرای علم است و دربان این سرای آن دانایی است که روز حشر کافر و مسلمان به پدر و جدّ او خواهند گروید:

بقا به علم خدا و رسول و قرآن است — سرای علم و کلید و در است قرآن را
اگر به علم و بقا هیچ حاجت است ترا — به‌سوی در بشتاب و بجوی دربان را
در سرای نه چوب است بلکه دانایی است — که بنده نیست ازو به خدای سبحان را

---
۱. کشف‌المحجوب، ص ۲۱ـ۲۰.

به جد او و پدر جمله باز باید گشت — به روز حشر همه مؤمن و مسلمان را
مرا رسول رسول خدای فرمان داد — به مؤمنان که بدانید قدر قرآن را

(ص ۱۰)

امثال قرآن به‌مانندِ قفل‌اند و کلید این قفل در دست آل رسول است و آنها که عاقل‌اند گشایش مشکلات قرآن را از آل مصطفی می‌جویند:

بر علم مثل معتمدان آل رسولند — راهت ننماید سوی آن علم جز این آل
قفل است مثل گر تو نپرسی ز کلیدش — بر علت جهل است تو را اکحل و قیفال
بر توست مثلهای قران تا نگزاریش — آسان نشود بر تو نه امثال و نه احوال
گویی که فقیه مشکل قرآن بگشاده است — تکیه زده‌ای خیره برآن خشک شده نال
کس بند خدایی به سگالش نگشاید — با بند خدائی مچخ و بیهده مسگال

(ص ۲۴۶)

و

مر ترا در حصن آل مصطفی باید شدن — تا ز علم جد خود بر سرت در افشان کنند
خانه‌های علم یزدان‌اند ایشان زین قبل — گرد ایشان عاقلان همواره می جولان کنند

(ص ۱۰۶)

آنگاه با استناد به حدیث نبوی «انا اقاتل علی‌تنزیل القرآن و علی یقاتل علی تأویله» (من براساس نصّ ظاهر قرآن می‌جنگم و علی به‌مقتضای معانی باطنی آن)، می‌گوید:

معدن علم علی بود به تأویل و به تیغ — مایهٔ جنگ و بلا بود و جدال و پرخاش
هر که در بند مثلهای قران بسته شده است — نکند جز که علی کس ز چنان بند رهاش
هر که از علم علی روی بتابد به جفا — چون کر و کور بماند بکند جهل سزاش
تیغ و تأویل علی بر سر امت یکسر — ای برادر قدر حاکم عدل است و قضاش
مایهٔ خوف و رجا را به علی داد خدای — تیغ و تأویل علی بود همه خوف و رجاش

(ص ۲۲۱)

و با استناد به حدیث مشهور «انا مدینةالعلم و علی بابها».[1] (من شهر علمم وعلی در آن شهر است)، می‌گوید:

---

۱. جامع‌الحکمتین، ص ۶۱ و کنزالعمال، ج ۱۱، شماره‌های ۳۲۹۶۹ـ۳۲۹۶۷.

این همه رمز و مثلها را کلید / جمله اندر خانهٔ پیغمبر است
گر به خانه در ز راه رد شوند / این مبارک خانه را در حیدر است

(ص ۴۹)

و

در بود مر مدینهٔ علم رسول را / زیرا جز او نبود سزای امانتش
گر علم بایدت به در شهر علم شو / تا بر دلت بتابد نور سعادتش

(ص ۲۱۵)

و

مر حکمت را خوب حصاریست که او را / داناست همه بام و زمین و در و دیوار
پیغمبر بد شهر همه علم و بران شهر / شایسته دری بود و قوی حیدر کرار
این قول رسول است و در اخبار نوشتست / تا محشر از آن روز نویسندهٔ اخبار

(ص ۱۹۳)

و

شهر علوم آنکه در او علی‌ست / مسکن مسکین و مآب و متاب
هرچه جز از شهر بیابان شمر / بی برو بی آب و خراب و یباب
روی به شهر آر که این است روی / تا نفریبدت ز غولان خطاب
هر که نتابد ز علی روی خویش / بی‌شک از او روی بتابد عذاب

(ص ۳۹)

و با توجه به حدیث مشهور «اطلبوا العلم و لو بالصین»[۱] چین را به خلیفهٔ فاطمی تأویل می‌کند:

بفرمود جستن به چین علم دین را / محمد شدم من به چین محمد
شنیدم ز میراث دار محمد / سخنهای چون انگبین محمد
دلم دید میری که بنمود ز اول / به حیدر دل پیش بین محمد

(ص ۱۰۳)

---

۱. المحجةالبیضا، ج ۱، ص ۲۱.

و

هیچ شنیدی که چه گفته رسول
بار خدا و شرف المرسلین
گفت بباید که بجویی تو علم
ور نبود جایگهش جز به چین
خانهٔ اسرار خدای است امام
روح امین است مر او را قرین
تا تو نگیری رسن عهد او
دست نشوید ز تو دیو لعین
عقل چو نامش بنویسی ز فخر
نقش کند نام تو را بر نگین
علم کجا باشد جز نزد او
شیر کجا باشد جز در عرین
هر که سوی حضرت او کرد روی
زهره بتابدش و سهیل از جبین
از رهی و حجت او خوان بر او
هر سحر ای باد هزار آفرین

(ص ۳۵۰)

به این ترتیب این علم ائمه و به عبارت دیگر علم تأویل است که جانهای بیمار از جهل را شفا می‌بخشد و طرب و شادیِ حقیقی به همراه دارد:

علت جهل چو مر جان تو را رنجه کند
داروی علم خور ایرا که به‌علم است شفاش

(ص ۲۲۲)

و

علم و حکمت را طلب کن گر طرب جویی همی
تا به شاخ علم و حکمت پر طرب یابی رطب

(ص ۳۶)

و همچنین برای دست یافتن به این علم است که ناصرخسرو چون‌وچرا را ضروری می‌داند، چون و چرایی که به اعتقادِ ناصرخسرو او را پاکتر از زر از آتش بیرون می‌آورد و بدمذهبان را به‌جای خویش می‌نشاند و گیتی را بر جاهلان تنگ می‌گرداند:

من برون آیم به برهانها ز مذهبهای بد
پاکتر زان کزدم آتش برون آید ذهب

(ص ۲۶)

و

چون و چرا بجوی که بر جاهل گیتی چو حلقه تنگ ازینجا شد

(ص ۱۴۰)

چون و چرایی که زاده عقل است و نشانهٔ کمال و انسان را از دیگر جانوران ممتاز می‌سازد:

بی‌دانش آمدی و در اینجا شناختی
کاین چیست وان چه باشد و این چون و آن چراست
چون و چرا نتیجه عقل است بی‌گمان
چون و چرا ز جانوران جز تو را که راست؟

(ص ۸۰)

این جستجوی ناصرخسرو در طلب دین حق و راه درست و این چون و چراهای او یادآور جستجوها و اندیشه‌های برزویه طبیب است، آنجا که در «بیابان تردد و حیرت» سرگردان است و به ضرورت مصمم می‌شود که علمای دین از هر صنف را ببیند و از اصول و فروع معتقد ایشان استکشاف کند تا به یقین صادق پای جای دلپذیر به‌دست آرد.[1] اما سرانجام در حالی‌که برزویه طبیب صواب خود را در ملازمت اعمال خیر که زبدهٔ همهٔ ادیان است و اقتصار بدانچه ستودهٔ عقل و پسندیدهٔ طبع است می‌یابد،[2] ناصرخسرو راه راست را در پیروی از خلیفهٔ فاطمی می‌داند و دیگران را نیز به آن راه فرا می‌خواند:

وانچ از قرانش نیست گوا عالم رازی خدایی‌ست نهان ز اعدا
تأویلش از خزانهٔ آن یابی کز خلق نیست هیچ کسش همتا
فردی که نیست جز که به جد او امید مر تو را و مرا فردا
چون و چرا ز حجت او یابد برهان ز کل عالم و از اجزا
چون و چرای عقل پدید آید بی‌عقل نیست چون و نه نیز ایرا

۱. کلیله و دمنه، ص ۴۸.
۲. کلیله و دمنه، ص ۵۰.

ای بی‌خرد چو خر ز چرا هرگز پرسیدنت ازین نبود یارا
چون و چرا عدوی تو است ایرا چون و چرا همی کندت رسوا
چون طوطیان شنوده همی گویی تو بربطی به گفتن بی‌معنا
ور پرسمت ز قول بگویی کاین گفت از امام خواجه یکی برنا
پیغمبری ولیک نمی‌بینم چیزیت معجزات مگر غوغا
نظمی‌ست مر نظام‌پذیری را گر خوانده‌ای در اول موسیقا
چون از نظام عالم نندیشی تا چیست انتها و چه بد مبدا
خوشبوی هست آنکه همی ازوی خاک سیاه مشک شود سارا
وآن چیز خوش بود به مزه کایدون شیرین ازو شدست چنان خرما
وز خاک مشک بوی چرا گیرد وز آتش آب از چه گرد گرما
دانش بجوی اگرت نبرد از راه این گنده پیر شوی کش رعنا
وز بابهای علم نکو در رس مشتاب بی‌دلیل سوی دریا
حجت تراست رهبر زی او پوی تا علم دینت نیک شود والا

(ص ۳۰_۲۹)

این چون و چراجویی ناصرخسرو تنها جنبهٔ ثبوتی ندارد و برای بیان اطمینان قلبی خویش نیست، بلکه در جهت اثباتی و مقصود آن مجاب کردن مخالفان و دعوت دیگران به مذهب خویش است، زیرا «نخستین کار اسماعیلیان در تبلیغ آن بود که مدعو را با سؤالاتی دربارهٔ حقایق علم و دین به تنگنا می‌افکندند و آن‌گاه خود برای مجذوب‌کردن او به جواب دادن مبادرت می‌کردند».[1]

ناصرخسرو در قصیده‌ای به مطلع

ای خوانده بسی علم و جهان گشته سراسر تو بر زمی و از برت این چرخ مدور

(ص ۱۷۲)

به تفصیل به لُزوم جستن چون و چرا و اینکه چگونه چون و چرا او را از علت جهل شفا داده و چراغ هدایت فراراه نهاده است می‌پردازد و می‌گوید پس از آنکه برای پرسشهای خود از شافعی و مالکی و حنفی جوابی نیافتم و آنان را در برابر چون و

۱. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۵۲۳.

چراهای خود عاجز ساختم و از پارسی و تازی و هندو و ترک و سندی و رومی و عبری نیز پاسخ درستی نشنیدم راه سفر در پیش گرفتم تا:

روزی برسیدم به در شهری کان را — اجرام فلک بنده بد آفاق مسخر
صحراش منقش همه مانندهٔ دیبا — آبش عسل صافی مانندهٔ کوثر
شهری‌که درونیست جز از فضل منازل — باغی که درو نیست جز از عقل صنوبر
شهری‌که درو دیبا پوشند حکیمان — نه بافته ماده و نه بافته نر
شهری‌که من آنجا چو رسیدم خردم گفت — اینجا بطلب حاجت وزین منزل مگذر
رفتم بر دربانش و گفتم سخن خویش — گفتا مبر انده که بشد کانت گوهر
دریای محیط است درین خاک معانی — هم در گرانمایه و هم آب مطهر
این چرخ برین است پر از اختر عالی — لا بلکه بهشت است پر از پیکر دلبر
رضوانش گمان بردم چون این بشنیدم — از گفتن با معنی وز لفظ چو شکر
گفتم که مرا نفس ضعیف است و نژند است — منگر به درستی تن وین گونه احمر
دارو نخورم هرگز بی‌حجت و برهان — وز درد نیندیشم و ننیوشم منکر
گفتا مبر اندوه من اینجای طبیبم — بر من بکن آن علت مشروح و مفسر
از اول و آخرش بپرسیدم و انگاه — از علت تدبیر که هست اصل مدبر
از جنس بپرسیدم و از صنعت صورت — وز قادر پرسیدم و تقدیر و مقدر
کاین هر دو جدا نیست ز یکدیگر دانم — چون شاید تقدیم یکی بر دو دیگر
از صنعت این جنبش و روز و شب کزوی — محتاج غنی چون بود و مظلم انور
از حال رسولان و رسالات مخالف — وز علت تحریم دم و خمر مخمر

(ص ۱۷۲)

آنگاه بپرسیدم از ارکان شریعت — کاین پنج نماز از چه سبب گشت مسطر
وز روزه که فرمودش ماه نهم از سال — از حال زکات درم و زر مدور
وز خمس پی عشر چنویی که دهند آن — این از چه مخمس شد و آن از چه معشر
وز علت میراث و تفاوت که درو هست — چون برد برادر یکی و نیمی خواهر
وز قسمت ارزاق بپرسیدم و گفتم — چون است غمی زاهد و بی‌رنج ستمگر
یک زاهد رنجور و دگر زاهد بی‌رنج — یک کافر شادان و دگر کافر غمخور
بینا قوی و چون زید این دیگر و آن باز — مکفوف همی زاید و معلول ز مادر
ایزد نکند جز که همه داد ولیکن — خرسند نگردد خرد از دیدهٔ اعور
من روز همی بینم و گویی تو شب‌است این — از حجت خواهم که براهیخی خنجر
گویی به فلان جای یکی سنگ شریف‌است — هرکس که زیادت کندش هست مخیر

آزر به صنم خواند مرا و توبه سنگی — امروز مرا پس به حقیقت تویی آزر
دانا که بگفتمش من‌این دست به برزد — صد رحمت امروز به این دست و به آن بر
گفتا بدهم داروی با حجت و برهان — لیکن بنهم مهری محکم به لبت بر
زافاق و زانفس دو گوا حاضر کردش — بر خوردنی و شربت من پیر هنرور
راضی شدم و مهر بکرد آنگه دارو — هر روز به تدریج همی داد مزور
چون علت زایل شد و بگشاد زبانم — مانند معصفر شد رخسار مزعفر
از خاک مرا بر فلک آورد چو یاقوت — چون خاک بدم هستم امروز معنبر
دستم به کف دست نبی داد به بیعت — زیر شجر عالی پر سایه و مثمر
دریا بشنیدی که برون آید زآتش — روبه بشنیدی که شود همچو غضنفر
خورشید تواند که کند یاقوت از سنگ — کز دست طبایع نشود نیز مغیر
یاقوت منم اینک و خورشید من آنکس — کز نور وی این عالم تاری شود انور

(ص ۱۷۶ـ۱۷۵)

در ابیات زیر ناصرخسرو بیان می‌کند که چگونه در راه نیل به دانش حقیقی انواع و اقسام دانشها را از توقیعات کسری تا نجوم و مجسطی و موسیقی و داروشناسی و هندسه خوانده، اما در هیچ علمی (مگر از دعوت آل پیمبر) شفای جان نیافته است:

سر اندر جستن دانش نهادم — نکردم روزگار خویش بی بر
نه حق را باز پس هشتم ز باطل — بکردم فرق از معروف منکر
چو باطل را نیاموزی ز دانش — ندانی قیمت حق ای برادر
که داند قدر سنبل تا نبیند — برسته همبرش سعدان و کنگر
به هر نوعی که بشنیدم ز دانش — نشستم بر در او من مجاور
بخواندم پاک توقیعات کسری — بخواندم عهد کیکاوس و نوذر
که داند از مناطیقی که تا چیست — سماک و فرقدان و قطب و محور
گه اندر علم و اشکال مجسطی — که چون رانم برو پرگار و مسطر
گهی اقسام موسیقی که هرکس — پدید آورد بر الحان پیکر
گهی الوان احوال عقاقیر — که چه گرم‌ست ازان چه خشک و چه تر
همان اشکال اقلیدس که بنهاد — ارسطالیس استاد سکندر
نماند از هیچگون دانش که من زان — نکردم استفادت بیش و کمتر
نه اندر کتب ایزد مجملی ماند — که آن نشنیدم از دانا مفسر
ز بس چون و چرا کاندر دلم خاست — رسید از خیرگی جانم به غرغر

شفای جان ندیدم هیچ دانش — مگر از دعوت آل پیمبر
بر ایشان باز بستم خویشتن را — شدم مسعود بر شیطان مظفر
مرا توحید و ایمان است و قرآن — به دین احمد مختار و حیدر
یقین گشتم به آیات و به معقول — که باشد مبعث و میزان و محشر
کسی گر خوار گیرد راه دین را — برد فردا پشیمانی و کیفر

(ص ۱۸۵)

هرچند این اطاعت محض و پیروی مطلق از خلفای فاطمی و داعیان ایشان خود سخت‌ترین نوع تقلید است. ناصرخسرو آن را تقلید به‌شمار نمی‌آورد و نام تعلیم بر آن می‌نهد و در رد تقلید می‌گوید:

مپذیر قول جاهل تقلیدی — گرچه به نام شهرهٔ دنیا شد

(ص ۹۴۰)

تقلید نپذرفتم و حجت ننهفتم — زیرا که نشد حق به‌تقلید مشهر

(ص ۱۷۴)

و در نکوهش و رد اصحاب قیاس و رخص و تفسیر و حدیث و سنت تقلیدی می‌گوید:

ای خداوند این کبود خراس — بر تو از بنده صد هزار سپاس
که به آل رسول خویش مرا — برهاندی ازین رمهٔ نسناس
تا متابع بوم رسول تو را — نروم با مراد خویش و قیاس
داد من بی‌گمان به حق بدهی — روز حشر از نبیرهٔ عباس
وز گروهی که با رسول و کتاب — فتنه گشتند بر یکی فرناس
این ستوران کرده در گردن — رسن جهل و سلسلهٔ وسواس
من چه کردم اگر بدان جاهل — نفرستاد وحی رب الناس
با نبوت چه کار بود او را — چو برفت از پس رسن کرباس
لاجرم امتش به برکت او — کوفتستند نام خویش بقاس
دو مخالف بخواند امت را — چون دو صیاد صید را سوی داس
برده گشتند یکسر این ضعفا — وان دو صیاد هر یکی نخاس
به خراسی کشید هر یکشان — که سزاوارتر ز خر به خراس

هرچه کان گفت لایجوز چنین — آن دگر گفت عندنا لاباس
اینت مسکر حرام کرد چو خوک — وانت گفتا بجوش و پر کن طاس
دو مخالف امام گشتستند — چون سپید و سیاه و خز و پلاس

(ص ۲۰۷ـ۲۰۶)

از نظر ناصرخسرو مردم بر دو دسته‌اند: حکیم و خردمند و مفید یا جاهل و اهل تقلید و قیاس:

ای خردمند گمان بر که جهان خوب درختی‌ست
که بر او اهل خرد خوشمزه و بوی ثمارند
بل کشاورز خدای‌ست و در او کِشت حکیمان
وندرو این جهلاشان مثلا چون خس و خارند
جز که آزار و خیانت نشناسند ازیرا
به بدی فعل چو ماران و چو موشان به شمارند
گر بیابند ز تقلید حصاری به جهالت
از تن خویش و سر این حکما گرد برآرند

(ص ۱۰۵ـ۱۰۴)

پس باید از این سپاه دیوان بر حذر بود و سوی آل نبی پناه آورد که حصار مؤمنان‌اند:

ای برادر به حذر باش ز غرقه به میانشان — زانکه این قوم یکی بحر بی‌آرام و قرارند
سوی آل نبی آی از سپه دیو که ایشان — مؤمنان را زجفای سپه دیو حصارند

(ص ۱۰۵)

دین مانند دبستانی است و امت کودکان این دبستان‌اند و معلم این دبستان رسول و آل اویند وکسی جز این معلمان از رازها و اشارات و امثال قرآن آگاه نیست، پس از طریق رأی و قیاس نمی‌توان به آگاهی نایل شد:

بر مراد خویشتن گویی همی در دین سخن — خویشتن را شفته گشتی تکیه کردی بر هوا
دین دبستان است و امت کودکان پیش رسول — در دبستان است امت ز ابتدا تا انتها
گر سرودی بر مراد خویش گوید کودکی — جز که خواری چیز ناید ز اوستادش جز جفا
حجتی بپذیر برهانی ز من زیرا که نیست — آن دبیرستان کلی را جز این جزوی گوا
مادر فرقان چه دانی تو که هفت آیت چراست — یا شهادت را چرا همراه کردستند لا

بر قیاس خویش دانی هیچ کایزد درکتاب — از چه معنی خون دو زن کرد مردی را بها
ور زنامیکرد چون کس نیست از روی قیاس — هر دو را کشتن چو یکدیگر چرا آمد جزا
وز قیاس تو رسول مصطفی مردم بود — زآنکه مردم بود همچون تو رسول مصطفا
وز قیاس تو پرنده چون به پر پّرد همی — پر دارد نیز ماهی چون نپرد در هوا
وز قیاست بوریا گر همچو دیباباف وپس — قیمتی باشد به علم تو چو دیبا بوریا
بیش ازین ای فتنه‌گشته بر قیاس ورای خویش — کردمی ظاهر ز غیبت گر مرا کردی کرا
نیستی آگه چه گویم مر ترا جز من همانک — عامه گوید نیستی آگه ز نرخ لوبیا

(ص ۲۵ـ۲۴)

و باز در روشنایی‌نامه در نکوهش تقلید و قیاس و ضرورت تأویل چنین می‌گوید:

چه گویی کاین روایت می‌کند زان — زبیر از خالد و خالد ز عثمان
دری بر تو نخواهد زین گشودن — نه معنی خواهدت زین رو نمودن
سراسر پر ز تمثال‌ست تنزیل — تو زو تفسیر خواندستی نه تأویل
صدف داری توگفتی ترک گوهر — عرض دیدی نکردی یاد جوهر
طلب کن اصل برهان و دلایل — کز و روشن شود رمز اوایل
نشاید شد به اندک مایه راضی — که داری یاد قول اهل ماضی

(ص ۵۳۳)

ناصرخسرو هرچند در نکوهش تقلید داد سخن می‌دهد، اما از آنجا که به اعتقاد اسماعیلیه معرفت حق تعالی با عقل و فکر دشوار است و میسر نمی‌شود مگر به تعلیم معلم صادق،[۱] تقلید را در توحید واجب می‌شمارد و در ردّ معتزله که معتقدند: «تقلید اندر توحید باطل است چه اگر تقلید حقّ بودی، تقلید آنک گوید: عالم قدیم است همچو تقلید آنک گوید: عالَم مُحَدث است روا بودی».[۲] ناصرخسرو چنین می‌گوید که: «قول دهریان و اینکه می‌گویند عالم قدیم است بنا بر عادت است نه به تقلید و بت‌پرستان بر عادت بودند نه بر تقلید، ازین پیغامبران کسی خلق را بت پرستیدن تقلید نکردست، بل از پیغامبران تقلید دین خدا را بودست اندر گردن خلق و هرکه امروز بر ظاهر دین اسلام است بی‌آنکه بداند چرا این دین حق است و

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۶۶.
۲. جامع‌الحکمتین، ص ۵۹.

توحید بی‌تشبیه و تعطیل دارد او بر عادت مقلدان پیشین است و متابع مقلد مقلد باشد و این محققان و موحدان از مقلدان همی حاصل آیند و هرکه تقلید نپذیرد به تحقیق نرسد.[۱]»

ناصرخسرو، امامت و تعلیم

سر بر زمین به سجده نهاده است بی‌رکوع
آن‌گونه ز اوصیا به‌سوی انبیا شده‌است

(دیوان، ص ۵۲)

در الفهرست آمده است که «اول کسی که دربارهٔ مذهب امامت سخن گفت علی‌بن‌میثم طیار [میثم تمار] از اصحاب علی رضی‌الله‌عنه بود.»[۲] بعضی نیز ابوسهل اسماعیل‌بن‌علی نوبختی را نخستین کسی دانسته‌اند که مبحث امامت را جزو اصول شمرده و دربارهٔ آن احتجاج کرده است.[۳] به اعتقاد شیعه وجود امام عقلاً ضروری است تا مردم را به صلاح نزدیک و از فساد دور گرداند، زیرا مردم مکلف، معصوم و مصون از خطا و فساد و ظلم نیستند.[۴]

بنا بر آنچه در گوهر مراد آمده است، شیعهٔ امامیه، امامت را از اصول دین می‌دانند و بقای دین و شریعت را موقوف به‌وجود امام و همانگونه که ابتدای دین محتاج به نبی است استدامهٔ آن به امام محتاج است و نیز عصمت امام را واجب می‌دانند، زیرا قوام و حفظ دین با اوست و با عدم عصمت امام دین مصون از تغییر و تبدیل نتواند بود، هرچند غیر امامیه عصمت را شرط نمی‌دانند، بنابر آنکه قوام و حفظ دین را منوط به او نمی‌دانند. به اعتقاد شیعه امامیه همچنانکه عصمت از گناهان برای امام شرط است، عصمت از عیوب نیز شرط است، خواه عیوب جسمانی باشد مانند امراض مزمن یا عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه یا عیوب

---

۱. همان کتاب، ص ۶۰.
۲. الفهرست، ص ۱۷۵.
۳. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۷۲.
۴. شرح جمل العلم و العمل، ص ۱۹۲ـ۱۹۱.

عقلی مانند جهل و جنون و امراضی که مایهٔ فراموشی علم شود و به‌هر حال مراد از عصمت امام عدم ذنوب است و خالی بودن از عیوب. دیگر آنکه امامیه از آنجا که به عصمت امام قایل‌اند و عصمت امری است باطنی و خفی و تنها خدا بران آگاه است، ورود نص از جانب خدای تعالی را نیز بر امام واجب می‌دانند. مخالفین چون عصمت را شرط نمی‌دانند قایل به وجوب نص نیز نیستند؛ اما دربارهٔ افضلیت امام همهٔ قایلین به حُسن و قبح عقلی افضلیت امام را بنا بر اصل قُبح تقدیم مفضول به فاضل واجب می‌دانند و آنها که به حُسن و قُبح عقلی قایل نیستند آن را واجب نمی‌دانند. هرچند اشعری بدون اعتقاد به حُسن و قُبح عقلی به وجوب افضلیت معتقد است، زیرا هرگاه امام افضل باشد مردم بیشتر سخن او را می‌پذیرند و از او پیروی می‌کنند.

در اینکه امام باید از شریفترین خاندانها، یعنی قریش باشد جز خوارج و اکثر معتزله همه متفق‌اند. و اینکه نصبِ امام بر امت واجب است یا بر حق تعالی، جمهور اهل سنت و اکثر معتزله بر آن‌اند که نصب امام بر امت به ادلهٔ سمعیه واجب است و طایفه‌ای از معتزله آن را عقلاً بر امت واجب می‌دانند. اسماعیلیه معتقدند از آنجا که معرفت اللّه تعالی ممکن نیست مگر به تعلیم نبی یا امام، پس عقلا واجب است بر خدای تعالی که خالی نگرداند زمین را از معصومی که به مردم تعلیم معرفت خداوند کند. اما شیعهٔ امامیه که به استقلال عقل در معرفت اللّه تعالی قایل است، به جهت حفظ شریعت تا روز قیامت و حاجت مکلفین به رئیس مطاع عالم عادل مأمون از جور و میل و تحقق علم و عدالت، عقلا نصب امام را بر اللّه تعالی واجب می‌داند.[1]

چنانکه ذکر شد از نظر اسماعیلیه معرفت حق تعالی به تعلیم معلّم صادق ممکن است و تعلیم با امامت و تأویل ملازمه دارد و واجب است اول معلم شناخته شود تا معرفت حق‌تعالی به‌وسیلهٔ او حاصل گردد. ناصرخسرو در وجه‌دین می‌گوید: «و نیز گوییم که روا نیست که خلق از ذات خویش راه راست بیابند و

---

۱. گوهر مراد، «فصل دویم از باب سوم در ذکر اختلاف ناس در امامت».

هرکه گوید من صلاح دین خویش دانم، آن‌کس بر خدای تعالی ردّ کرده باشد از بهر آنکه اگر خدای دانستی که خلق به خود راه راست بیابند، روا نبودی که پیغمبران فرستادی.»[1] به اعتقاد اسماعیلیه پس از پیامبر اکرم (ص) معلم، امام و پس از او حجت و باب و داعی الدعاةاست که آنها همه «حدود» هستند و معرفت و طاعت آنها واجب است و هرکه آنها را بشناسد خدای را شناخته است. و همان‌گونه که حدودِ عالم علوی روحانی عبارت‌اند از: سابق (عقل کل)؛ تالی (نفس کل)؛ جدّ (اسرافیل)؛ فتح (میکائیل)؛ خیال (جبرائیل)؛ حدود عالم دین نیز عبارت‌اند از: ناطق (پیامبر)؛ اساس (وصی)؛ و حجت و باب و داعی برابرند با جد و فتح و خیال. سابق و تالی دو اصل علوی‌اند و ناطق و اساس دو اصل دینی و آن‌گاه این حدود را مطاع و معرفت آن را واجب می‌دانند.[2]

البته عامه و خاصه هر دو این اعتقاد را مردود می‌شمارند؛ زیرا پیروان این مذهب «وجوب معرفت به قول پیغمبر گویند و عقل و نظر را بی‌ثمر دانند و این هدم توحید خدای است و انکار رسالت مصطفی (ص) که چون است که خدای را بی‌قول رسول بنشاید دانستن؟ و صدق رسول خود بی‌فعل خدای معلوم نشود و موقوف باشند بر یکدیگر.»[3] عامه و خاصه توحید را امری فطری می‌دانند، زیرا بنا به نص قرآن‌مجید «**فاقم وجهک للدّین حنیفا فطرت اللّه التی فطر النّاس علیها لا تبدیل لخلق اللّه ذلک الدّین القیّم و لکنّ اکثر النّاس لایعلمون**»[4] (به یکتاپرستی روی دیـن آور. فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است. ولی بیشتر مردم نمی‌دانند)، و به قول سید مرتضی در امالی: «خداوند تعالی آنان را به گونه‌ای خلق کرد و ترکیب آنان را به گونه‌ای مرکب ساخت که بر شناسایی او دلالت کند و بر توانایی او گواهی دهد و عبادت او را واجب شمارد و اندرزها و نشانه‌ها را در وجود خود آنها به آنها

۱. ص ۵۲.
۲. کنزالولد، «ص ۵، حاشیه ۴»، و «ص ۲۴، حاشیه ۴».
۳. النقض، ص ۳۲۵.
۴. «سوره روم»، آیه ۳۰.

نمایاند.»[۱] امیرمؤمنان علی(ع) دربارهٔ ارسال پیمبران می‌فرماید: «خداوند سبحانه و تعالی پیامبران را از پی یکدیگر برانگیخت تا نعمت از یاد رفته میثاق فطرت را به یاد بندگان آورد.»[۲]

اسماعیلیه معتقدند که شناخت خداوند از طریق شناخت امام و رسول میسر می‌شود. البته باید در نظر داشت که این مطلب در بعضی سخنان ماثوره از انبیا و ائمه (ع) نیز آمده است نظیر «و من اراداللّه بدء بکم»[۳] (هر که خدا را می‌جوید از شما آغاز می‌کند). و سخن حضرت عیسی (ع) که «من راه راستی و حیات هستم، هیچ‌کس نزد پدر جز به‌وسیلهٔ من نمی‌آید، اگر مرا می‌شناختید پدر مرا نیز می‌شناختید و بعد از این او را می‌شناسید»[۴] اما این سخنان در کلام ناصرخسرو رنگی دیگر دارد و به طریقی جزمی و قطعی عنوان می‌شود و از انبیا و ائمه می‌گذرد و با قیاسات و تأویلات به خلیفهٔ فاطمی و دعاة او تسری می‌یابد:

ای پسر دین محمد به مثل چون جسد است — که بر آن شهره جسد فاطمیان همچو سرند
شیعت فاطمیان یافته‌اند آب حیات — خضر این دور شدستند که هرگز نمرند

(ص ۱۰۱ـ۱۰۰)

در ابیات زیر ناصرخسرو اصل مورد اعتقادِ عامه و خاصه، یعنی معرفت خداوند با تعقل را مورد سؤال قرار می‌دهد:

در اصول دین چو عاقل را نظر باشد دلیل
زانبیا در دین به خصمان بر ملامت چیست پس
گر اصول دین نشاید گفت و نه شاید شنید
هر نمازی را در اول بانگ و قامت چیست پس
ور به تعلیم نبی حاجت نباشد در اصول
مر ترا بر جمع شاگردان ریاست چیست پس

---

۱. ج ۱، ص ۳۰.
۲. نهج‌البلاغه، ص ۴۲.
۳. شرح زیارت جامعه، ص ۱۱۴.
۴. انجیل یوحنا، «باب چهاردهم». آیات ۷ـ۶.

حجت اندر اصل دین گر چابکی مر عقل راست
هر زمان از عقل با خصمان شکایت چیست پس
چون به صادق حاکمی حاجت نیاید خلق را
مدعی را عرضه کردن گاه حاجت چیست پس

(ص ۲۰۵_۲۰۴)

همچنانکه معرفت خداوند جز از طریق نبی حاصل نمی‌شود، شناخت نبی یا ناطق نیز ممکن نیست مگر آنکه قبل از او وصی و قبل از وصی امام را بشناسند، ناصرخسرو در زادالمسافرین می‌گوید: «مردم باید نخست مر امام را بشناسد که او را منزلت نبات است، آنگاه از او به شناخت منزلت وصی رسند که او را منزلت حیوان است، اندر عالم دین آنگاه از او به شناخت ناطق رسد که مر او را منزلت مردم است اندر عالم دین. این ترتیبی است بر مقتضای آفرینش که بنیاد دین بر آن است.»[1]

از علم بی‌نصیب نمانده است لاجرم　　هر کو به انبیا ز ره اوصیا شد است

(ص ۵۳)

و «امام باید که از فرزندان رسول باشد و جز ورثهٔ رسول علیه‌السلام کسی دانا نیست».[2] و «هر که بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد، مرگش مرگ جاهلان باشد و اندر مرگ جاهلان کسی بمیرد که او را پیمبر نباشد و آن‌کس اندر آتش باشد، پس هرکه امام را بشناخت بر او واجب شود اطاعت امام، اگر به حضرت امام باشد».[3]

تو را ره نمایم که چنبر کرا کن　　به سجده مرین قامت عرعری را
کسی را کند سجده دانا که یزدان　　گزیدستش از خلق مر رهبری را
کسی را که بسترد آثار عدلش　　ز روی زمین صورت جائری را
امام زمانه که هرگز نرانده است　　بر شیعتش سامری ساحری را
نه ریبی بجز حکمتش مردمی را　　نه عیبی بجز همتش برتری را

(ص ۱۴)

---

۱. ص ۴۷۶.
۲. وجه دین، ص ۱۹.
۳. همان، ص ۲۸۰.

«و اگر به حضرت امام نباشد بر او واجب است، اطاعت آن‌کس که امام او را بر پای کرده باشد، بدان جزیره که اوست».[۱]

زیشان به هر اقلیم یکی بنده و بابیست | کو را به صلاح گرهی کز صلحااند
بر اهل ولا ابر صلاح‌اند و بر آنهاک | نه اهل ولااند مثل باد بلااند
کوهی است به هر کشور از ایشان که ازین خلق | آنهاش نبینند که نز اهل ولااند
کوهی که بر او چشمه ز پاک آب حیات‌است | نخجیر بر او مؤمن و کبکان علمااند
کوهی است به یمگان که نبینند گروهی | کز چشم حقیقت سپس ستر شقااند
کوهی که در او نور الهی است جواهر | آنها که همی جوهر جویند کجااند
ای امت برگشته ز اولاد پیمبر | اولاد پیمبر حکم روز قضااند
اسلام ردایی ز رسول‌ست و امامان | از عترت او حافظ این شهره رداانـد
آنانکه فلان‌اند و فلان رهبر ایشان | نزدیک حکیمان ز در عیب و هجااند
ما را که کند عیب چو گوییم که رهبر | در دین حق از عترت پیغمبر ماانـد
از حجت میگوی سخنهای به حجت | زیرا که ضیایی تو و اینها چو هبااند
موسی زمانرا تو یکی شهره عصایی | بشناسند آنانکه عصای عقلااند

(ص ۹۷ـ۹۶)

و

حجتان دست رحمان از امام روزگار | دست اگر خواهند در تأویل بر کیوان کنند
ور بگردد گردشان شیطان به مکر و غدر خویش | مکر شیطان را چو غل در گردن شیطان کنند
حجت و برهان دین از حجتان او شنو | زآنکه این دیوانگان دعوی بی‌برهان کنند
دینت را با عالم حسی به میزان برکشند | بی‌تمیزان کار دین بی‌کیل و بی‌میزان کنند

(ص ۱۰۶)

ناصرخسرو همچنین خطاب به کسانی که دین را جز از طریق سلسله مراتب فاطمی می‌جویند می‌گوید:

گویی که خدای‌ست فرد رحمان | مولاست همه خلق و اوست مولا
این کیست که نامهاش برگفتی | گر ویژه نه‌ای مگر تو با اسما
جز نام ندانی ازو ازیرا | کت مغز پراست از بخار صهبا
بر صورتت از دستخط یزدان | فصلی است نوشته همه معما

---

۱. همانجا.

آن خط بیاموز تا برآیی — از چاه سقر تا بهشت مأوا
تا راه دبستان خط ندانی — خط را نشود پاک جانت جویا
برجستن علم قرآن و طاعت — آنگاه شود دلت ناشکیبا
هرگز نرسد فهم تو درین خط — هرچند در او بنگری به سودا
امی نتواند خط ورا خواند — امروز بنمایش مفاجا
اینجاست به یمگان تو را دبستان — در بلخ مجویش نه در بخارا
گنجی‌ست خداوند را به یمگان — صد بار فزونتر ز گنج دارا
بر گنج نشست کرد حجت — جان کرده منقا و دل مصفا
در جیست ضمیرش نه بلکه گنجی‌ست — پر گوهر گویا و زر بویا

(ص ۳۳_۳۲)

ناصرخسرو برای امام، هفت صفت بر می‌شمارد که این صفات او را شایسته مقام امامت می‌سازد: «نخست اشارت و سپردن امام گذشته باید که او را به امامت نصب کند. دیگر نسبت شریف باید که از اهل بیت رسول باشد تا او از دعای ابراهیم بهره‌مند باشد[1] و سه دیگر علم دین بایدش که بدان بلند شود درخت امامت و چهارم باید که پرهیزگار باشد چنانکه خدای تعالی گفت: **انّ اکرمکم عنداللّه اتقیکم.** گرامیترین شما نزدیک خدای تعالی متقیترین شماست. پنجم باید که جهاد کننده باشد به‌دست با کافران، جهاد کند با منافقان. ششم خصلتهای نیکو بایدش جز امامت چنانکه اندر پیغامبر بود جز نبوت، از خوی نیک تا خدای تعالی مر او را گفت: وَ اِنَّکَ لَعَلیٰ خُلُقٍ عَظِیْمٍ. هفتم آن باید که او بی‌نیاز باشد از دعوی کردن مر

---

۱. به مقتضای آیهٔ «**و اذابتلی ابراهیم ربّه بکلمات فأتمّهنّ قال انّی جاعلک للنّاس اماما قال و من ذرّیّتی قال‌لاینال عهدی الظّالمین**» (و پروردگار ابراهیم او را به‌کاری چند بیازمود و ابراهیم آن کارها را به تمامی به انجام رسانید. خدا گفت: من تو را پیشوای مردم گردانیدم. گفت: فرزندانم را هم؟ گفت: پیمان من ستمکاران را در برنگیرد)، آیهٔ ۱۲۴ سورهٔ بقره و آیات بعد از آن، و آیه «**ربّنا انّی اسکنت من ذریّتی بوادٍ غیر ذی زرعٍ عِندَ بیتکَ‌المحرّم، ربّنا لیقیموا الصلوٰةَ، فأجعَلْ اَفئِدةً من‌النّاسِ تَهویِ الیهم و ارزقهم من الثمراتِ لعلّهم یشکرون**». (ای پروردگار ما، برخی از فرزندانم را به وادیی بی‌هیچ کِشته‌ای، نزدیک خانه گرامی تو جای دادم، ای پروردگار ما، تا نماز بگزارند. دلهای مردمان چنان کن که هوای آنها کند، و از هر ثمره‌ای روزیشان دِه، باشد که سپاس‌گزارند.) سورهٔ ابراهیم آیه ۳۷.

خویشتن را از امامت از بهر آنکه چون او دعوی کند خصم گردد وزیر حکم حاکم آید، آنگاه چون او خصم بود حاکم نتواند بودن بلک آن او را گناه باشد که چون ایشان دعوی کند. یاد کردیم از بیان اصلها و فرعها اندرین کتاب این‌قدر بسنده باشد مستجیب عاقل را.»[1]

بر ما امرا کیست جز آنها که بر امت	خیرالبشرند و خلف اهل عبااند
آنها که به فرمانِ خدا از پدر و جدّ	میمون خلفااند و بر امّت خلفااند
آنها که به تأیید الهی به ره دین	اندر شب گمراهی اجرام سمااند
آنها که مر ایشان را اندر شرف و فضل	مردان و زنان جمله عبیدند و اِمااند
آنها که به تقدیر جهان داور ما را	از درد جهالت بنکوهند و شفااند
آنها که جهان را به چراغی که خداوند	بفروختش اندر شب، این روز ضیااند
آنها که گوااند برین خلق و برایشان	زایزد پدر و جد به‌حق عدل گوااند
آنها که ز ما جمله به تأیید الهی	چون ما ز ستوریم جدا، نیز جدااند
آنها که مر ایشان را ما جمله عبیدیم	میراث نیاییم که میراث نیااند

(ص ۹۶ـ۹۵)

و

ملک امامت سوی کسی‌ست که او راست	ملک سلیمان و علم و حکمت لقمان
گشته بدو تام نام احمد و حیدر	بار خدای جهان تمام تمامان
دانا داند که کیست گرچه نگفتم	نایب یزدان و آفتاب کریمان

(ص ۳۴۸)

و بالاخره همچنانکه با در نظرداشتن آیهٔ «انّما المسیح عیسی‌ابن مریم رسول‌اللّه و کلمته القیها الی مریم ... »[2] می‌گوید:

رسول خود سخنی باشد از خدای به خلق	چنانکه گفت خداوند خلق در عیسی

(ص ۴۵۴)

خلیفهٔ فاطمی را نیز قول خدای می‌شمارد، قولی که معانی آن رحمت و فضل است:

۱. وجه‌دین، ۲۸۲ـ۲۸۱.

۲. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۷۱.

مستنصر بالله که از فضل خدای‌ست / موجود و مجسم شده در عالم فانیش
ایزدش عطا داد به پیغمبر ازیراک / اویست حقیقت یکی از سبع مثانیش[۱]
درعالم دین او سوی ما قول خدای‌ست / قولی که همه رحمت و فضل است معانیش

(ص ۲۲۴)

اصل امامت و اینکه فردی از فرزندان پیامبر اکرم (ص) باید امام متکفل و متصدی امورِ و مصالح مسلمین باشد به منزلهٔ اصل مذهب در جمیع فرق شیعه مشترک است، ولی هریک از این فرق در این مورد اعتقادی خاص دارند که قبلاً ذکر آن رفت و علاوه بر آن فی‌المثل زیدیه معتقدند که امام باید «خروج» و «تشهیر سیف» کند و از فرزندان امام حسن (ع) نیز می‌تواند باشد.[۲] و نیز زیدیه و اسماعیلیه اعتقاد دارند که امام باید واجد حضور جسمانی و محسوس و ملموس در این دنیا و در دسترس همگان باشد. شیعه اثنی عشریه و اسماعیلیه در اینکه حق خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علی (ع) غصب شده است و اولین امام از ائمه (ع) شخص علی‌بن‌ابیطالب (ع) است و بر افضلیت او بر جمیع امت پس از پیامبراکرم (ص) اتفاق دارند، اما زیدیه خلفای ثلاثه پیش از حضرت علی (ع) را غاصب خلافت نمی‌دانند هرچند در افضلیت امیرالمؤمنین بر عثمان تردید ندارند.

از جمله اختلافات اسماعیلیه با شیعه اثنی‌عشریه در مسأله امامت آن است که:

الف) شیعه اثنی‌عشریه به نص الهی و نص ظاهری اما نه نص تأویلی پیامبراکرم (ص) بر امام اول، یعنی حضرت امیر (ع) و اینکه عدد ائمه محصور است در دوازده که اولین آنها حضرت علی‌بن‌ابیطالب (ع) و آخرین آنها حضرت

---

۱. سبع مثانی: سورهٔ حمد که هفت آیه دارد و دوبار نازل شده است: «**ولقد اتیناک سبعاً من المثانی و القران العظیم**»، (ما سبع‌المثانی و قرآن بزرگ را به تو دادیم) سورهٔ حجر، آیه ۸۷.

۲. رک. توضیح الملل، ص ۲۰۴، و فرق الشیعه نوبختی، ص ۵۷؛ و یثبتون لمن خرج من ولد علی الامامةعند خروجه و لایقصدون فی‌الامامةرجل بعینه حتی یخرج کل ولد علی عندهم علی السواء من ای بطن کان.

مهدی‌بن‌الحسن‌العسکری (ع)، امام غایب و صاحب و امام زمان است اعتقاد دارند. اما اسماعیلیه نه به نصوص مورد اعتقاد شیعه اثنی‌عشریه دربارهٔ ائمه پس از امام جعفرصادق (ع) معتقدند و نه به محصور بودن ائمه در دوازده، بلکه می‌گویند، سلسلهٔ امامت باید در وجود امام حاضر ظاهر مشهود تا قیام [قائم قیامت] یا خداوند قیامت متسلسل و پیوسته باشد. و قائم قیامت که آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) اعضای وجود او را تشکیل داده‌اند در روز شنبه‌ای قیام می‌کند که «چون او بیاید این دور به سر شود و قیامت باشد و هرکس را به جزای کار خویش برساند.»[1] و «دور کشف پس از ادوار ستر آشکار شود که ادوار ستر مانند هنگام بیماری است و انبیای این ادوار مانند طبیبان‌اند و دور کشف هنگامی است که امید صحت و بهبود می‌رود و این دور خداوند قیامت است که نام او از هدی مشتق است و مهدی است و هیچ‌کس را از او و از دعوت او بیرون شدن نباشد و گریختن نبود کس را از برهانها و حجتهای او.»[2]

از نظر ناصرخسرو امام زمان خلیفهٔ فاطمی است که ناصرخسرو گاه با همین عنوان و گاه نیز با عناوین خداوند عصر امام زمانه و خداوند زمان از او یاد می‌کند:

بر جان من چو نور امام زمان بتافت　　لیل‌السرار بودم و شمس الضحی شدم
نام بزرگ امام زمان‌ست ازین قبل　　من از زمین چو زهره بدو بر سما شدم

(ص ۲۷۳)

و: تو ای حجت مؤمنان خراسان　　امام زمان‌را یمین و اَمینی

(ص ۴۰۴)

و: تا تو به دل بندهٔ امام زمانی　　بندهٔ شعر تواست شعر کسایی

(ص ۴۲۰)

---

۱. رک. وجه‌دین، ص ۶۴ـ۶۲ و کنزالولد، ص ۲۴۱ـ۲۴۰.
۲. کشف‌المحجوب، ص ۸۲ـ۸۱.

و: مرا داد دهقانی این جزیره به رحمت خداوند هر هفت کشور
خداوند عصر آنکه جز من مر او را بسی دوستان‌ست هریک سخنور

(ص ۱۶۹)

و: امام زمانه که هرگز نرانده است بر شیعتش سامری ساحری را

(ص ۱۴)

و: ای خداوند زمان و فخر آل‌مصطفی خنجر گلگونت را کی سر سوی خاور کنی

(ص ۴۳۳)

وگاه نیز او را مطلقاً امام می‌خواند، امامی‌که خداوند عبادات را جز به پذیرش او نمی‌پذیرد:

همچنین گفتی که روزی برکشید فاطمی شمشیر حق را از نیام
هر زمان اسلام را تازه کند ان امام‌بن امام‌بن امام

(ص ۲۹۹)

و: خستهٔ دنیا و شکسته جهان جز که به طاعت نپذیرد لحام
بر من ازین پیش روا کرده بود همچو برین قافله دنیا دلام
از پس خویشم چو شتر می‌کشید چشم نکوبین و گرفته زمام
منش نه دیدم نه برستم ازو جز به بزرگی و جلال امام
آنکه به نور پدر و جد او نور گرفت‌است جهان نفام
آنکه چو گوییش امام است حق هیچکس‌ات نیز نگوید کدام
تا نپذیردت، ز تو زی خدای نیست پذیرفته صلاة و صیام

(ص ۳۰۷)

و

اینک امام حق و امان ز اهل روزگار اینک حریم ایمن و خورشید بی زوال
اینک دلیل حق تو بر راه مستقیم اینک صفا و مروه و اینک در جلال

(ص ۲۵۴)

ب) اسماعیلیه جز در مورد تأویل، عصمت از خطا را شرط امامت نمی‌دانند و حتی انبیا را نیز جایزالخطا می‌شمارند.[۱] و از این جهت برخلاف شیعه[۲] و تا حدی با اشاعره هم‌عقیده‌اند. ولی در عین حال که خطای انبیا را با تأویل توجیه می‌کنند با استفاده از دلیل نقضی، اعتقاد اشاعره را مستمسک تخطئه آنان در باب انتخاب امام به اجماع عامه قرار می‌دهند و در اثبات این مسأله که امامت نیز مانند نبوت منصبی است الهی و خداوند تبارک و تعالی بایستی امام را منصوب فرماید می‌گویند: «در جایی که حتی انبیا در اختیار و انتخاب از خطا مصون نیستند مسلم است که خلق نیز در انتخاب امام از گمراهی و خطا مصون نتوانند بود.»[۳] و ناصرخسرو با توجه به این امر می‌گوید:

اول به مراد عام نادان — بر رفت به منبر پیمبر
گفتا که منم امام و میراث — بستد زنبیرگان و دختر
روی وی اگر سپید باشد — روی که بود سیه به محشر
صعبی تو و منکری گر این کار — نزدیک تو صعب نیست منکر
ورمی بروی تو با امامی — کاین فعل شده است زو مشهر
من با تو نیم که شرم دارم — از فاطمه و شبیر و شبّر
جای حذر است از تو ما را — گر تو نکنی حذر ز حیدر
ای گمره خیره چون گرفتی — گمراه تری دلیل و رهبر

(ص ۱۵۵_۱۵۴)

ج) اسماعیلیه امام را در هر قسم تأویل نسبت به ظواهر آیات و احادیث وارده از پیامبر اکرم (ص) مجاز و نظر او را مطاع و متبع می‌شمارند ولو اینکه نظر امام حاکی از رفع تکلیفی از تکالیف جاری مستمر مانند فروع‌دین و یا وضع تکلیف جدیدی در عبادات و احکام و سنن باشد. ناصرخسرو امام را به جیحون و قرآن را به دریا تشبیه می‌کند آنگاه در ترجیح امام به قرآن می‌گوید:

---

۱. رک. الحقایق الخفیه، ص ۵۴_۴۲ و کتاب الایضاح، ص ۱۲۰_۱۱۹.

۲. دربارهٔ عصمت انبیا، رک المحجةالبیضاء، ج ۱، ص ۲۲۶_۲۲۵ و تنزیه الانبیاء، تألیف سید مرتضی علم الهدی در اثبات همین مسأله.

۳. وجه دین، ص ۲۷_۲۵.

بحر است علم را به مثل قرآن / در بحر علم امام چو جیحون است
جیحون خوش است و با مزه و دریا / از ناخوشی و زهر چو طاعون است
ای علم جوی روی به جیحون نه / گر جانت بر هلاک نه مفتون است
دریا نه آب گر به مثل آب است / چون بر لبش نه تین و نه زیتون است

(ص ۶۶)

و در تأویل «وَالتّینِ وَالزَّیْتُونِ» در وجه‌دین می‌گوید که منظور از تین سابق یا عقل کلی است که به کلمهٔ باری پیوسته است بی‌هیچ میانجی و منظور از زیتون نفس کلی است که بی‌واسطه به عقل کلی پیوسته است و از او فایده می‌برد و مراد از طور سینین ناطق است و بلد امین اساس. و همچنانکه هر رستنی را جایگاهی باید لاجرم تین و زیتون، یعنی عقل کلی و نفس کلی نیز باید در «طُوْرِسینینِ و بَلَدِ اَمینِ»، یعنی ناطق و اساس جای گیرند تا «فواید و نور عقل و نفس از راه ناطق و اساس پدید آید خورندگان این دو میوه را چه از روحانی و چه از جسمانی و به لذات آن برسند.»[1]

میان عالم علوی و سفلی / بِاستادَن نه کاری هست آسان
به فعل آوردن از قوت خرد را / به احمد داد فرمان فرد رحمان
به یاری خواست بر حمل نبوت / علی را سید سادات دو جهان

(ص ۳۱۴)

مسألهٔ ترجیحِ امام بر قرآن هم خلاف اعتقاد اهل سنت است که گفتند: «حسبنا کتاب اللّه»، و هم خلاف عقیدهٔ شیعه امامیه که قایل به قول پیامبر اکرم(ص) اند که فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب‌اللّه و عترتی اهل بیتی ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا ابدا و هما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض».[2] (من برای شما دو چیز گرانبهای استوار باقی می‌گذارم، کتاب خدا و اهل بیتم مادام که به آنها تمسک جسته باشید، هرگز گمراه نخواهید شد و این دو را از یکدیگر جدایی نیست و هر دو با هم‌اند تا بر حوض کوثر بر من وارد شوند). اما در مورد مقام امامت و وصایت

---

۱. ص ۱۰۰ـ۹۸.
۲. حدیث متواتر معروف به حدیث ثقلین رک. تحف العقول، ص ۳۲. و اجابةالمضطرین، ج ۱، ص ۸۵، حاشیهٔ ۱.

و ولایتِ خاصهٔ امیر مؤمنان شیعه امامیه و اسماعیلیه متفق‌القول‌اند که این مقام به فرمان خداوند تبارک و تعالی و به نص صریح و جلی پیامبر اکرم (ص) به حضرت علی‌بن ابیطالب (ع) تفویض شده است:

وز مصطفی به امرو به تأیید ایزدی مختار از امتش علی مرتضی شده است

(ص ۵۳)

ناصرخسرو در وجه‌دین می‌گوید همانگونه که رسول برگزیده خداوند است و مردمان را در انتخاب او اختیاری نیست پس «خلیفهٔ رسول نیز به فرمان خدای باید که باشد نه به اختیار امّت و گواهی دهد بر درستی این قول آنچه خدای همی گوید قوله‌تعالی: **وَ مَا كَانَ لِمُؤمِنٍ وَ لامُؤمِنَةٍ اِذَا قَضَىاللّهُ وَ رَسُولُهُ اَمراً اَنْ يَكُونَ لَهُم الخِيَرَةُ مَنْ اَمْرِهِمْ.** همی گوید که نبود مرد مؤمن و زن مؤمنه را. چون براند خدای و رسول فرمانی که اختیار باشد اندر آن کار ایشان را. پس درست شد که امامت نباشد الا به فرمان خدای تعالی».[۱]

شیعه امامیه نیز بر این اعتقادند که حاجت مردم به امام مانند حاجت آنان است به پیامبر (ص) و بنابر آنچه خداوند فرموده است: «**الله یصطفی من الملائکة رسلا و من النّاس**»[۲] (خداوند از ملائکه و آدمیان پیامبر را برمی‌گزیند) اینکه کسی خود را برای پیامبری مردم انتخاب کند و یا مردم کسی را به پیامبری انتخاب کنند باطل است و حکم نبی همان حکم امام است، یعنی واجب است که امام برگزیدهٔ خداوند باشد و نص قطعی بر امامت او دلالت کند و از عصمت انبیا برخوردار باشد.[۳]

و شیخ مفید می‌گوید: «دلیل دیگری که بر امامت علی (ع) دلالت دارد این است که اثبات مقام امامت به آرا و شورای مردم نیست و چون فساد این موضوع معلوم است واجب است در مورد ائمه نص وجود داشته باشد و چون موضوع حکومت و فرماندهی میان دو تن مورد تردید قرار گیرد و یکی از آن دو تن بر طبق نص امام باشد همان شخص امام است، علاوه بر جهات دیگر از این جهت هم

۱. ص ۲۵ـ۲۴.
۲. سورهٔ حج، آیه ۷۵.
۳. المجدی، ص ۱۵۸.

امامت علی (ع) ثابت می‌شود، خاصه که دیگری از آوردن نصّ در مورد خود عاجز باشد و چون موضوع با رأی مردم فراهم نمی‌شود و نمی‌توان گفت حق از همهٔ ائمه اسلام بیرون است، امامت علی (ع) بر طبق نص ثابت می‌شود. از جمله نصوص قرآنی که دلالت بر امامت علی (ع) دارد این گفتار خداوند است که می‌فرماید: «همانا که ولی شما خداوند است و رسول او و کسانی که ایمان آورده‌اند، آن کسانی که نماز را برپای می‌دارند و در حال رکوع زکوةمی‌پردازند.» این خطاب به گروهی است که خداوند برای آنان اولیایی تعیین کرده و ضمن آن چنین بیان داشته است که خدا و رسول او و کسی از خودشان که از او چنین تعبیر فرموده است: «ازکسانی است که ایمان آورده و نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع صدقه می‌دهند، ولیّ ایشان است. بدیهی است که در این مورد خداوند سمت ولایت را بر همهٔ مکلفان عنایت نکرده است، زیرا در آن‌صورت اضافهٔ فرد به خودش صورت گرفته و این محال است و از میان مؤمنان کسی را مخصوص به ولایت قرار داده است که علاوه بر ایمان و اقامهٔ نماز، در حال رکوع صدقه پرداخته است و چون در مورد هیچ‌کس از مؤمنان چنین ادعایی نشده که در حال رکوع صدقه داده باشد جز دربارهٔ علی (ع) همان سخن شیعه صحیح است که ولایت ویژهٔ علی (ع) است.»[1]

اما نص پیامبر اکرم (ص) در مورد امامت حضرت امیر مؤمنان (ع) تصریحی است که پیامبر اکرم (ص) به گفتار و کردار دربارهٔ امامت و خلافت و وصایت آن حضرت فرموده است، مانند آنچه فرمود: «سلموا علیٰ علّی بأمرةالمؤمنین»[2] (به علی سلام کنید همچون سلام به امیر مؤمنان). و یا در حالی‌که دست او را در دست گرفته بود با اشاره به او فرمود: «هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له و اطیعوه.»[3] (این خلیفهٔ من است بعد از من، سخن او را بشنوید و از او اطاعت کنید) و نیز آنچه در روز غدیر خم فرمود که «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»[4] (من

۱. نبرد جمل، ص ۳۸ـ۳۷.

۲. اعلام الوری باعلام الهدی، ص ۱۶۷.

۳. همانجا

۴. ذخائر العقبی فی مناقب ذوی القربی، ص ۶۷.

مولای هرکس باشم، علی نیز مولای اوست) و حدیث «انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انّه لانبی بعدی»[۱] که به حدیث منزلت معروف است و شیخ مفید دربارهٔ آن می‌گوید: «یکی دیگر از دلایلی که مورد اجماع اهل قبله است و در صحت آن هیچ‌یک از علمای روایت و حدیث ستیزه نکرده‌اند این گفتار پیامبر (ص) است که فرموده‌اند: منزلت علی نسبت به من چون منزلت هارون نسبت به موسی (ع) است، بجز آنکه پس از من کسی پیامبر نخواهد بود. به این‌ترتیب تمام منزلتهایی که برای هارون (ع) نسبت به موسی (ع) بوده است، غیر از مقام نبوت که پیامبر استثنا کرده‌اند برای علی (ع) ثابت می‌شود؛ از جمله آنکه خداوند فرمانبرداری از علی (ع) را بر امت محمد واجب کرده است. همان‌گونه که فرمانبرداری از هارون (ع) را بر امت موسی (ع) واجب کرده است. و خداوند علی (ع) را برای امت مسلمان امام قرار داده است همان‌گونه که هارون را برای امت موسی. و این منزلت پس از رحلت رسول خدا (ص) نیز برای علی باقی است همچنان‌که اگر هارون زنده می‌ماند، پس از موسی (ع) برای او این منزلت باقی می‌بود و در هیچ حال علی (ع) از این منزلت بیرون نبوده است و بدینگونه امامت علی (ع) ثابت می‌شود.»[۲]

با توجه به آنچه در مقدمه راجع به نحوهٔ استدلال متکلمان به دلایل عقلی و نقلی گفته شد، ناصرخسرو نیز در اثبات امامت و خلافت و وصایت امیرمؤمنان با تکیه بر آیات قرآنی و نصوص نبوی استدلال می‌کند و گاه نیز به طریق استحسان به رد نظر مخالفان می‌پردازد و با استناد به‌حدیث غدیر و التفات به علم ائمه می‌گوید:

بنگر که خلق را به که داد و چگونه گفت	روزی که خطبه کرد نبی بر سر غدیر
دست علی گرفت و بدو داد جای خویش	گر دست او گرفت جز از دست او مگیر
ای ناصبی اگر تو مقری به دین خویش	حیدر امام توست شبر آنگهی شبیر
ور منکری وصیت او را به جهل خویش	پس خود پس از رسول بباید همی سفیر
علم علی نه قال و«مقال است عن فلان	بل علم او چو در یتیم است بی‌نظیر
اقرار کن بدو و بیاموز علم او	تا پشت دین قوی کنی و چشم دل قریر

۱. خصائص الامام امیرالمؤمنین علی‌بن ابیطالب (ع)، ص (۷۳ـ۴۷ و ۱۱۸ـ۱۰۷)به الفاظ مختلف.
۲. نبرد جمل، ص ۳۹ـ۳۷.

آب حیات زیر سخنهای خوب اوست   آب حیات را بخور و جاودان ممیر
پندیت داد حجت و کردت اشارتی   ای پور بس مبارک پند پدر پذیر

(ص ۱۵۸)

و

آنکه بیش از دگران بود به شمشیر و به‌علم   وانکه بگزید و وصی کرد نبی بر سرماش
آنکه معروف بدو شد به جهان روز غدیر   وز خداوند ظفر خواست پیمبر به دعاش

(ص ۱۵۸)

آنگاه مخالفان را برای اثبات مدعاشان به آوردن برهان فرا می‌خواند:

پس از خطبهٔ غدیرخم شنیدی   علی او را ولی باشد به پیمان
چنین بوده است پیمان پیمبر   در آن منزل که منبر کرد پالان
اگر دین از خداوندان گرفتی   بیار از أنفس و آفاق برهان
اگر پذرفته‌ای ز احمد وصیت   نمانی چون گوا خواهند حیران
وگر از اخوت شیطان چو بهمان   مرا بگذار و با بهمان تو بمّان

(ص ۳۱۵)

و علاوه بر حدیث غدیر با اتکا به آیات و احادیث دیگر می‌گوید:

آگاه تو نئی که پیمبر که را سپرد   روز غدیر خم به منبر ولایتش
آن را سپرد کایزد مر دین و خلق را   اندر کتاب خویش بدو کرد اشارتش
آن را که چون چراغ بدی پیش آفتاب   از کافران شجاعت پیش شجاعتش
آن را که همچو سنگ سر مره روز بدر[1]   در حرب همچو موم شد از بیم ضربتش
آن را که مصطفی چو همه عاجز آمدند   در حرب روز بدر بدو داد رایتش
شیر مبارزی که سرشته است کردگار   اندر دل مبارز مردان مهابتش
در حربگه پیمبر ما معجزی نداشت   از معجزات خویش قویتر ز قوتش
قسمت نشد به خلق درون دوزخ و بهشت   بر کافر و مسلمان الا به قسمتش

(ص ۲۱۵ـ۲۱۴)

۱. در میان مشرکان مقتول در غزوهٔ بدر کسی به نام مره در سیره ابن‌هشام مذکور نیست و احتمالاً منظور ناصرخسرو قبیله بنی مره بوده است که از آنان تنی چند از جمله ابوجهل کشته شدند.

که بیت دوم از ابیات فوق ناظر است به آیهٔ «**یا ایّهاالرسول بلّغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلّغت رسالته واللّه یعصمک من الناس** ... »[۱] (ای پیغمبر برسان آنچه نازل شد به تو از پروردگارت و اگر نکردی پس نرسانیده خواهی بود، پیغامهای او را و خدا نگه می‌دارد تو را از مردمان ...). و دربارهٔ این آیه، عموم مفسران شیعه برآن‌اند که آنچه حضرت پیامبر اکرم (ص) به ابلاغ آن مأمور بوده است ولایت و امامت و خلافت بلافصل حضرت علی (ع) است. و در ابیات بعد ناصرخسرو به جنگ بدر و حدیث «لاعطین الرایة غدا رجلا کرارا غیر فرار یحبّ‌اللّه و رسوله و یحبه اللّه و رسوله»[۲] (فردا پرچم را به‌دست مردی خواهم داد که حمله گر است و ناگریزنده آنکه خدا و پیامبر را دوست می‌دارد و خداوند و پیامبر او را دوست می‌دارد.) و در بیت آخر از ابیات فوق به حدیث: «علیّ قسیم الجنة و النار»[۳] (علی قسمت‌کنندهٔ بهشت و دوزخ است)، توجه دارد.

آن را که در رکوع غنی کرد بی‌سؤال　　درویش را به پیش پیمبر سخاوتش

(ص ۲۱۴)

و

آنکه با علم و شجاعت چو قوی داد عطا　　بر رکوع اندر بفزود سیم فضل سخاش

و

هر خردمند بداند که بدین وصف علی‌ست　　چو رسید این همه اوصاف بگوش شنواش

(ص ۲۲۲ـ۲۲۱)

که اشاره است به آیهٔ شریفهٔ «**انّما ولیّکم اللّه و رسوله والّذین امنوا الّذین یقیمون الصّلوة و یوتون الزّکوة و هم راکعون**»[۴] (جز این نیست که دوست شما خداست و رسول او و مؤمنانی که نماز می‌خوانند و همچنان که در رکوع‌اند انفاق می‌کنند).

---

۱. سورهٔ مائده، آیه ۶۷.
۲. اعلام الوری باعلام الهدی، ص ۱۰۷ و ذخائر العقبی فی مناقب ذوی‌القربی، ۷۲.
۳. لسان‌المیزان، ج ۳، ص ۲۴۷.
۴. سورهٔ مائده، آیه ۵۵.

و

آن را که هر شریفی نسبت بدو کنند   زیرا که از رسول خدای است نسبتش
آن را که کس به‌جای پیمبر جز او نخفت   با دشمنان صعب به‌هنگام هجرتش

(ص ۲۱۵_۲۱۴)

یا

چه گویم کسی را که ابلیس گمره   کشیدست از راه یکسو فسارش
بگویم چه گوید چهارند یاران   بیاهنجم از مغز تیره بخارش
چهار است ارکان عالم ولیکن   یکی برتر و بهتر است از چهارش
دهد راز دل عاقلی جز به مردم   اگرچند نزدیک باشد حمارش
علی بود مردم که او خفت آن‌شب   به‌جای نبی بر فراش و دثارش
چهار است فصل جهان نیز لیکن   بران هر سه پیداست فضل بهارش

(ص ۲۳۵)

که اشاره است به آیهٔ شریفهٔ «و من النّاس من یشری نفسه ابتغا مرضات اللّه و اللّه رئوف بالعباد»[1] (بعضی دیگر از مردم برای جستن خشنودی خدا جان خویش را فدا می‌کنند. خدا بر این بندگان مهربان است). و عموم مفسران شیعه، شأن نزول این آیه را لیلةالمبیت حضرت علی (ع)، یعنی شب هجرت پیامبر اکرم (ص) از مکه به مدینه می‌دانند. شبی که علی (ع) با خفتن در بستر به‌جای پیامبر خود را هدف تیغ مشرکان قرار داد تا جان او را نجات دهد.

و

هگرز آشنایی بود همچو خویشی   که پیوسته زو شد نبی را تبارش
همه علم امت به تأیید ایزد   یکی قطرهٔ خرد بود از بحارش
گر از جور دنیا همی رست خواهی   نیابی مرادت جز اندر جوارش

(ص ۲۳۵)

که بیت اول اشاره است به حدیث «ان اللّه تعالی جعل ذریة کل نبی فی صلبه و ان‌اللّه تعالی جعل ذریّتی فی صلب علی‌بن ابیطالب»،[2] (خداوند تعالی ذریهٔ هر

۱. سورهٔ بقره، آیه ۲۰۷.
۲. کنزالعمال، ج ۱۱، ص ۶۰۰.

پیامبر را در صلب او و ذریه مرا در صلب علی‌بن ابیطالب قرار داد). و باز با استناد به حدیث منزلت حضرت علی (ع) را هارون امت و ترجمان وحی می‌خواند و می‌گوید:

جز او دانی که را هارون امت	چو باشد مصطفی فرزند عمران
اگر هارون ز موسی ترجمان بود	که حجت گفت بر فرعون و هامان
علی را ترجمان وحی پندار	هم آن معنی هم این معنی در او دان
وگر برهان موسی آن شماری	که چوب خشک ثعبان کرد جنبان
کسی کاعدای دین را تیغ تیزش	بیوبارید او را گوی ثعبان

(ص ۳۱۵)

و

مغیلان‌ست جاهل پیشم و من پیش او ریحان
ندارد پیش ریحانم خطر خار مغیلانش
همی‌گوید بپرسیدش پس از ایمان بر او قرآن
ز پیغمبر رسول مصطفی وز فضل یارانش
اگر کمتر نداند مر علی را از همه یاران
نباشد جز خطایی زی خدا اسلام و ایمانش
علی هارون امت بود دشمن زان همی دارد
مر او را کش چنین آموخت ره فرعون و هامانش
اگر منکر شوم دعویش را بر کفر و جهل من
گواهی یکسره بدهند جهال خراسانش
چرا گوید خردمند آنچه بدهد بر صواب او
گواهی عقل بی‌آفت به صد آیات قرآنش
چرا گویم که بهتر بود در عالم کسی زآن کس
که بر اعدا سراسر تیغ محنت بود پایانش
ازان سید که از فرمان ربّ‌العرش پیغمبر
وصی کردش دران منزل که منبر بود پالانش
ازان مشهور شیر نر که اندر بدر و در خیبر
هوا از چشم خون بارید در صمصام خندانش
همی حیران و بی‌سامان و پژمان حال گردیدی
اگر دیدی به صف دشمنان سام نریمانش

کسی کو دیگران را برگزیند بر چنین میری
بپرسد روز حشر ایزد ازان برَوی به بهتانش

(ص ۲۱۸_۲۱۷)

و

که استاد با ذوالفقار مجرد	بهر حربگه بر یمین محمد
چو تیغ علی داد یاری قرآن	علی بود بی شک معین محمد
چو هرون موسی علی بود در دین	هم انباز و هم همنشین محمد
به محشر ببوسند هارون و موسی	ردای علی و آستین محمد

(ص ۱۰۳)

و با رعایت مفهومِ «حدیث ثقلین» می‌گوید:

به دریای دین اندرون ای برادر	قرانست در ثمین محمد
دفینی و گنجی بود هر شهی را	قرانست گنج و دفین محمد
برین گنج گوهر یکی نیک بنگر	کرا بینی امروز أمین محمد
چوگنج و دفینات به فرزند ماندی	به فرزند ماند آن و این محمد
نبینی که امت همی گوهر دین	نیابد مگر کز بنین محمد
محمد بدان داد گنج و دفینش	که او بود در خور قرین محمد[1]
قرین محمد که بود آنکه جفتش	نبودی مگر حور عین محمد
ازین حور عین و قرین گشت پیدا	حسین و حسن شین و سین محمد
حسین و حسن را شناسم حقیقت	به دو جهان گل و یاسمین محمد

(ص ۱۰۳)

و با توجه به حدیث «علی یقضی دینی و ینجز عداتی»[2] (علی است که قرض مرا می‌پردازد و تعهدات مرا انجام می‌دهد.) می‌گوید

به زنهار یزدان درون جای یابی	اگر جای جوئی تو در زینهارش
اگر دهر منکر شود فضل او را	شود دشمن دهر لیل و نهارش

---

۱. اشاره است به احادیث «انا و علی من شجرة واحده و سائر الناس من شجرة شتی» و «علی منی و انا من علی» و «علی ولی کل مؤمن بعدی» کنزالعمال، ج ۱، ص ۶۰۰.

۲. این حدیث به الفاظ مختلف در کنزالعمال، ج ۱۱، آمده است، شمارهٔ ۳۹۹۱۹ و ۳۲۹۵۶ و ۳۲۹۵۵.

که دانست بگزاردن وام احمد | مگر تیغ و بازوی خنجرگزارش

(ص ۲۳۵)

و با استناد به حدیث «لا عطین الرایة غدا رجلاً کرارا غیر فرار یحبّ‌اللّه و رسوله و یحبه اللّه و رسوله»[1] (فردا پرچم را به‌دست مردی خواهم داد که حمله‌گری است ناگریزنده آنکه خدا و پیامبر را دوست می‌دارد و خداوند و پیامبر نیز او را دوست می‌دارد). می‌گوید:

به پیش حملهٔ حیدر چنین روز | طبرخون رنگ بودی خاک میدان
زبیم ذوالفقار شیر خوارش | به خندق شد زمین همرنگ مرجان
کرا کرار خواند احمد جز او را | تو نیزش خوان اگر هستی مسلمان

(ص ۳۱۵)

و

عرش پر نور و بلند است به‌زیرش در شو | تا مگر بهره بیابد دلت از نور و ضیاش
مر تو را عرش نمودم به دل پاک ببین | گر نبیندش همی از شغب خویش اوباش
عرش این عرش کسی بود که در حرب رسول | چو همه عاجز گشتند بدو داد لواش

(ص ۲۲۱)

گذشته از استناد به آیات و احادیث ناصرخسرو به طریق استحسان نیز در اثبات وصایت و ولایت خاصه حضرت علی (ع) می‌کوشد، او پیامبری را ملکتی الهی می‌داند که از پیامبر به دختر و داماد و نبیره او می‌رسد و می‌گوید:

گویند که پیغمبر ما امت و دین را | چون رفت ز عالم به فلان داد و به بهمان
پیغمبری ای بی‌خردان ملک الهی‌ست | از ملکت قیصر به و از ملکت خاقان
هرگز ملکی ملک به بیگانه ندادست | شو نامهٔ شاهان جهان یکسره بر خوان
با دختر و داماد و نبیره به جهان در | میراث به بیگانه دهد هیچ مسلمان
یا سوی شما کار نکرد است پیمبر | بر قول خداوند جهانداور سبحان

(ص ۳۵۳ـ۳۵۲)

---

۱. اعلام الوری، ص ۱۰۷.

و

دین خدای ملک رسول است و خلق پاک — امروز بندگان رسول‌اند و رعیتش
گر سوی آل مرد شود مال او چرا — زی آل او نشد ز پیمبر شریعتش

(ص ۲۱۴)

و

از مرد یابد ملک هرگز جز پسر یا دخترش — نشنود ترسا جز چنین گفتاری از پیغمبرش
منکر شدش نادان ولیکن نیست دانا منکرش — هر کو بداند حق را این قول ناید منکرش

(ص ۲۱۹)

و با برشمردن فضایل و اولویتهای حضرت علی (ع) او را حقاً وصی و جانشین پیامبر اکرم (ص) می‌شمرد:

بر سر خلق مر او را چو وصی کرد نبی — این به اندوه درافتاد ازو آن به زحیر
حسد آمد همگان را ز چنان کار ازو — برمیدند و رمیده شود از شیر حمیر
او سزاید که وصی بود نبی را در خلق — که برادرش بد و بن‌عم و داماد و وزیر
پشت احکام قران بود به شمشیر خدای — بهتر از تیغ سخن را نبود هیچ ظهیر
بی‌نظیر و ولی آن بود در امت که نبود — مر نبی را بجز او روز مؤاخات[۱] نظیر
بی‌نظیر و ولی آن بود که گشتند به قهر — عمرو و عنتر[۲] به سر تیغش خاسی و حسیر[۳]
ذوالفقار ایزد سوی که فرستاد به بدر — زن و فرزند که را بود چو زهرا و شبیر
بر سر لشکر کفار به‌هنگام نبرد — چشم تقدیر به شمشیر علی بود قریر
روز صفین و به خندق به‌سوی ثغر جحیم — عاصی و طاغی را تیغ علی بود مشیر
نه به مردی ز دگر یاران او بود فَزون؟ — شرف نسبت جود و شرف علم مگیر
ای که بر خیره همی دعوی بیهوده کنی — که فلان بود است از یاران دیرینه و پیر

---

۱. روزی که در حضور پیامبر اکرم (ص) هریک از مسلمانان، مسلمان دیگری را به برادری خود برگزید و پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را به برادری انتخاب فرمود.

۲. عنترة بن شداد از شاعران و شجاعان عرب و عمروبن عبدود نیز از شجاعان عرب که نامشان گاه همراه با هم می‌آید.

۳. ناگهان مانده شده و خیره مانده. و اشاره است به سورهٔ ملک، آیهٔ ۴ «**ثمّ ارجع البصر کرّتین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر**» (بار دیگر نیز چشم باز کن و بنگر نگاه تو خسته و درمانده به نزد تو باز خواهد گشت)

شرف مرد به علم است شرف نیست به سال چه درایی سخن یافه همی خیره به خیر
چون که پیری نفرستاد خداوند رسول یا ازین حال نبود ایزد دادار خبیر
جز که‌پیر تو نبودی به‌سوی خلق رسول گر به‌سوی تو فکندستی یزدان تدبیر
یافت احمد به چهل‌سال مکانی که نیافت به نود سال براهیم ازان عشر عشیر

(ص ۱۹۶ـ۱۹۵)

ناصرخسرو و شفاعت

اگر فردا شفاعت را از احمد طمع می‌داری
چرا امروز دشمندار اهل البیت و فرزندی

(دیوان، ص ۴۹۴)

شفاعت در لغت به معنی جفت و خلاف وتر است،[1] و نیز به معنی خواهشگری و درخواستگری و میانجیگری است و پرسش و خواهش فعل خیر و ترک ضرر از غیر برای خاطر آن غیر بر سبیل تضرع و زاری.[2]

«شفاعت بر پنج گونه است: اول شفاعتی که ویژهٔ پیغمبر اسلام است و آن آسوده داشتن امت مرحومه است از بیم روز قیامت و طول مدت وقوف امت در موقف و آن شفاعت عامه باشد. دوم شفاعت آن حضرت در داخل کردن جمعی از امت است در بهشت بدون حساب. سوم شفاعت دربارهٔ قومی که مستحق عذاب‌اند. چهارم، شفاعت دربارهٔ گناهکارانی که در دوزخ جای گرفته‌اند پنجم، طلب افزونی وقت کسانی که در بهشت جای دارند.»[3]

شفاعت از مسائلی است که شیعه و اشاعره از اهل سنت در آن اتفاق نظر دارند، اما معتزله معتقد به شفاعت نیستند، زیرا از آنجا که از نظر آنان عفو ممتنع است پس بر شفاعت نیز فایده‌ای مترتب نیست.[4]

---

۱. قاموس، ذیل «شفاعت».
۲. لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل «شفاعت».
۳. همانجا به نقل از کشاف اصطلاحات الفنون.
۴. البدایه من الکفایه، ص ۱۴۴ و عندهم لمّا امتنع العفو لا فائدة فی الشفاعة.

ابن‌بابویه می‌گوید: «اعتقاد ما در باب شفاعت این است که آن حقّ است و شفاعت برای کسی است که خدا دینش را پسندیده باشد از صاحبان گناهان کبیره و صغیره. و امّا توبه‌داران از گناهان محتاج به شفاعت نیستند. و جناب نبوی (ص) فرمودند: هر که ایمان نیاورد به شفاعت من خدا شفاعت مرا نصیبش ننماید، و فرمودند هیچ شفاعت کننده‌ای مقبولتر از توبه نیست. و رتبهٔ شفاعت برای انبیا است و اولیا و اوصیا و مؤمنین و ملائکه. و بعضی از مؤمنین شفاعت می‌نمایند برای مثل ربیعه و مضر که دو قبیله عظیمه اند از عرب. و آن مؤمنی که کمتر شفاعت می‌کند سی‌نفر را شفاعت می‌نماید و شفاعتی نمی‌باشد برای اهل شک و شرک و نه برای اهل کفر و انکار بلکه خاص گناهکاران اهل توحید است.»[۱]

اشعری دربارهٔ شفاعت می‌گوید: مسلمانان متفق‌اند در اینکه برای رسول خدا مرتبهٔ شفاعت است، اما در اینکه شفاعت شامل مرتکبین کبائر است یا مؤمنین مخلص؛ اگر بگویند شامل مرتکبین کبائر است با ما موافقت کرده‌اند و اگر بگویند برای مؤمنینی است که به آنها وعدهٔ بهشت داده شده است جواب آن است که در حالیکه به آنها وعده و بشارت بهشت داده شده و خدای عزوجل نیز خلف وعده روا نمی‌دارد، پس شفاعت برای کسانی که روا نیست خداوند آنان را به بهشت نبرد، چه معنایی دارد؟ و سخن شما در این که آنان را مستحق شفاعت می‌دانید و پذیرش آن را بر خداوند واجب می‌شمارید چه معنایی دارد؟ پس به اعتقاد شما شفیعان نزد خداوند شفاعت می‌کنند که ظلم نکند! بزرگ است خداوند تعالی و بسیار بزرگتر است از این افترای شما.

پس اگر بگویند که پیامبر (ص) شفاعت می‌کند نزد خدای عزوجل نه برای آنکه آنان را به بهشت درآورد بلکه به فضل خویش بر مرتبه و درجه آنها بیفزاید، باید گفت مگر خداوند خود چنین وعده نفرموده است آنجا که می‌گوید «**لیوفیّهم اجورهم و یزیدهم من فضله**»[۲] (تا تمام دهد ایشان را مزدهاشان و بیفزاید ایشان را از فضلش). و خدای عزوجل خلف وعده روا نمی‌دارد و در نظر شما شفیع نزد خدا

---

۱. اعتقادات ابن بابویه، ص ۷۸.

۲. سورهٔ فاطر، آیه ۳۰.

شفاعت می‌کند که خلف وعده نکند و این سخن شما از نادانی است. و شفاعت در مورد کسی معقول است که عقاب باشد تا عقاب از او برداشته شود. یا در مورد کسی که به او وعده تفضل داده نشده باشد، که اگر وعده تفضل سابقاً داده شده باشد، شفاعت موردی ندارد.[1]

و در تفسیر کشف‌الاسرار آمده است که «چون کافران قریش گفتند بتان را که هؤلاء شفعاؤنا عندالله ـ اینان شفیعان مایند به نزدیک الله، رب‌العالمین گفت: مَنْ ذالّذی یَشْفَعُ عِنْدَهُ الاّ بِإِذنِه کیست آن‌کس که شفاعت کند به نزدیک اللّه، مگر دستوری اللّه؟ همان است که جای دیگر گفت: ولا تنفع الشفاعة عنده الا لمن اذن له و قال یومئذٍ لا تنفع الشفاعة الاّ لمن اذن له الرحمن و قال لایشفعون الاّ لمن ارتضی. این آیتها دلیل‌اند که در قیامت شفاعت خواهد بود و درست است خبر که مصطفی صلعم گفت: شفاعتی لاهل الکبائر من امتی، (شفاعت من برای مرتکبین کبیره از امت من است). و در دنبالهٔ این مطلب با توجه به معنای اصل شفاعت که جفت است در برابر فرد، می‌گوید شفاعت را به معنای دعا نیز گفته‌اند، از آن رو که «دعاکننده فرد است و اجابت‌الله شفیع آن، پس دعا و اجابت جفت یکدیگرند».[2]

ناصرخسرو با اتکا به طاعت و فضل خداوند به شفاعت پیامبر نزد خدا و همچنان‌که روش او در رعایت سلسله مراتب است، به شفاعت آل و عترت رسول (ص) برای شفاعت نزد رسول (ص) معتقد است و می‌گوید:

پشتم قوی به فضل خدای است و طاعتش ـــ تا در رسم مگر به رسول و شفاعتش
پیش خدای نیست شفیعم مگر رسول ـــ دارم شفیع پیش رسول آل و عترتش
با آل او روم سوی او نیست هیچ باک ـــ بر گیرم از منافق ناکس شناعتش

(ص ۲۱۴)

و:
نیم یار دنیا به دین است پشتم ـــ که سخت و بلند است محکم حصارش
در این حصار از جهان کیست آن کس ـــ که بگداخت کفر از تف ذوالفقارش
هژبری که سرهای شیران جنگی ـــ ببوسید خاک قدم بنده وارش
به مردی چو خورشید معروف از آن شد ـــ که صمصام دادش عطا کرد کردگارش

---

۱. الابانه، باب ۱۳.
۲. ج ۱، ص ۶۹۳.

به زنهار یزدان درون جای یابی اگر جای جویی تو در زینهارش[۱]

(ص ۲۳۵)

و

سر سر نباشد گر نباشد حب حیدر افسرش فخر است روز حشر ما در گردن جان چنبرش
از دشمنش بیزار گشتم وز زمین و کشورش روزی که بگریزد شقی از خواهر و از مادرش
دستش نگیرد حیدرم دستم نگیرد عمرش رفتم پس آبشخورم، رو از پس آبشخورش

(ص ۲۲۰)

و بالاخره ناصرخسرو خلفای فاطمی را نیز دارای مقام شفاعت می‌داند و می‌گوید:

شجر حکمت پیغمبر ما بود کزو هریک از عترت او نیز درختی ببرند
پسران علی امروز مر او را بسزا پسرانند چو مر دختر او را پسرند
پسران علی آنها که امامان حق‌اند به جلالت به جهان در چو پدر مشتهرند
سپس آن پسران رو به سر از آنکه تو را پسران علی و فاطمه زآتش سپرند
سپری کرد توانند تو را زآتش تیز چون همی زیر قدم گردن دیوان سپرند

(ص ۱۰۰)

ناصرخسرو، قضا و قدر و کسب[۲]، جبر و اختیار

مباش عام که عامه به جهل تهمت خویش
چه بر قضای خدا و چه بر قدر دارد

(دیوان، ص ۱۱۵)

مسألهٔ جبر و اختیار که تا امروز همچنان مورد بحث و جدال فلاسفه است، در علم

---

۱. اشاره به آیات ۳۳ تا ۳۶ سورهٔ عبس «**یوم یفرّ المرء من اخیه و امّه و ابیه و صاحبته و بنیه**».
۲. به‌کار بردن لفظ کسب در عناوین کلامی از سوی متکلمان مستند به آیات متعددی از قرآن‌مجید است که در آنها از فعل بنده به «کسب» تعبیر شده است. مانند «**یعلم سرّکم وجهرکم و یعلم ما تکسبون**»، (انعام، آیهٔ ۳) و «**کلّ امریء بما کسب رهین**» (طور، آیهٔ ۲۱) و «**فویل لهم ممّا کتبت ایدیهم و ویل لهم ممّا یکسبون**»، (بقره، آیهٔ ۷۹) و بسیاری آیات دیگر.

کلام نیز از جمله مسائلی است که متکلمان به آن پرداخته‌اند. گروهی مانند اشاعره جبر را اختیار کرده‌اند و معتقدند که «ارادت او [حق تعالی] یکی است و ازلی و متعلق است به همهٔ مرادها از فعلهای خاصهٔ او و افعال بندگان از آن‌جهت که افعال بندگان آفریدهٔ حضرت حق است، نه از آن‌جهت که از کسب بندگان است و از اینجاست که گفته است همه به ارادت حق‌تعالی است: خیر و شرّ و نفع و ضر و همچنانکه ارادت فرمود و آنچه معلوم داشت ارادت فرمود از بندگان چیزی را که معلوم داشت و امر کرد قلم را تا در لوح محفوظ نوشت و این حکم او و قضا و قدر اوست که تغییر و تبدیل را در آن راه نیست و خلاف معلوم حق‌تعالی که از جنس مقدور باشد وقوع آن محال است.»[1] ابوبکر بیهقی دربارهٔ خلق افعال چنین استدلال می‌کند: اینکه خداوند فرموده است، «ذلکم اللّه ربّکم لااله الاّ هو خالق کلّ شیء»[2] (آن خدای شماست که خالق همه چیز است). شامل بندگان و افعال از خیر و شر است و با این کلام «ام جعلوا للّه شرکاء خلقوا کخلقه فتشابه الخلق علیهم، قل‌اللّه خالق کلّ شیء»[3] (یا گردانیدند برای خدا انبازانیکه آفریدند چون آفریدن او پس متشبه شده آفریده بر ایشان، بگو خدا آفریننده همه چیز است). هر خالق دیگری غیر خود، و هر غیرمخلوقی جز خود را نفی فرموده است. حال اگر افعال بندگان مخلوق حق تعالی نباشند در این‌صورت خداوند خالق همه چیزها نیست و این برخلاف آیهٔ فوق است. دیگر آنکه واضح است که عدد افعال بیش از تعداد مردمان است و اگر خداوند خالق مردمان، و مردم خالق افعال باشند پس مخلوق بندگان بیش از مخلوق خداوند است و بندگان تواناتر و به ستایش سزاوارترند و از این‌رو خداوند فرمود: «واللّه خلقکم و ما تعملون»[4] (و خدا آفرید شما را و آنچه را که می‌سازید). و مردمان را بیاگاهانید که اعمال آنان مخلوق خداست عزوجل[5] گروهی نیز مانند معتزله اختیار را برگزیده‌اند و «اتفاق دارند بر آنکه بنده قادر است بر افعال

---

۱. توضیح الملل، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. سورهٔ انعام آیه ۱۰۲.

۳. سورهٔ رعد، آیه ۱۶.

۴. سورهٔ صافات، آیهٔ ۹۶.

۵. الاعتقاد و الهدایة، ص ۹۱.

خویش هم بر نیک و هم بر بد، و موافق کردار خود مستحق ثواب و عذاب می‌شود در آخرت، و حضرت حق‌تعالی شانه منزه است از آنکه او را نسبت به ظلم و شر و فعل کفر و معصیت کنند. زیرا، اگر ظلم بیافریند ظالم باشد، چنانکه اگر عدل را خلقت کند عادل باشد».[۱]

هریک از این دو گروه در اثبات مذهب خویش و رد مذهب و احیاناً تکفیر دیگری سخت کوشیده‌اند «اشاعره معتزله را قدری می‌خوانند، زیرا که معتزله نفی قدر و اثبات حریت اراده و اختیار می‌کنند و افعال عباد را به قدرت و مخلوق عبد می‌شمارند. معتزله نیز اشاعره را قدری می‌گویند و از آن‌جهت که اشاعره مثبت قضا و قدر هستند».[۲] و به این جهت است که لفظ قدری دارای دو معنای متضاد و شامل هر دو گروه می‌شود. میرسید شریف جرجانی در شرح مواقف می‌گوید، سبب آنکه معتزله را قدریه گفته‌اند آن است که ایشان اعمال بندگان را به قدر، یعنی قدرتهای انسان نسبت می‌دادند. بنابراین، بهتر است آنان را قُدَریّه به ضم قاف خواند و قدریه آن گروهی را خواند که به قدرت خداوند و قضا و قدر الهی قائل‌اند.[۳]

اما شیعه معتقد به جبر یا اختیار بر اطلاق نیست بلکه بنابه فرمودهٔ معصوم لاجبر و لاتفویض ولکن امر بین‌الامرین[۴] را برگزیده است. ابن‌بابویه می‌گوید «اعتقاد ما در این باب قول جناب صادق علیه‌السلام است که، نه جبری است و نه تفویضی، بلکه امری است میان دو امر. پس شخصی پرسید که چه چیز است امر میان دو امر؟ آن جناب فرمود این مثل آن است که تو مردی را مشرف بر معصیتی دیده، منعش نموده باشی و او باز نایستاده باشد از آن معصیت، پس تو او را به حال خود واگذارده باشی و او آن معصیت را کرده باشد. پس در آن مقام که قبول منع ننموده و تو او را واگذاردی نه این است که تو باشی آن‌کس که او را امر به مصعیت نموده‌ای واللّه اعلم».[۵] و امام موسی‌بن جعفر (ع) در جواب سؤال ابوحنیفه دربارهٔ

---

۱. توضیح الملل، ج ۱، ص ۶۸.
۲. کشف‌الحقایق، ص ۲۴۷ـ۲۴۶.
۳. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، ص ۶۴.
۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰ و گوهرمراد فصل سیزدهم از باب سوم.
۵. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۲۸ـ۲۶.

افعال عباد فرمود: «افعال عباد خالی نمی‌باشد از سه مرتبه، یا می‌باشد از خداوند و بس. یا از خدا و بنده بر وجه مشارکت ایشان در آنها، یا از بنده و بس. پس اگر بوده باشند از خداوند و بس. هر آینه بود خداوند سزاوارتر به‌ستایش بر اعمال نیکو و سزاوارتر به مذمت بر افعال قبیح، پس تعلق نمی‌گرفت به غیر خداوند تعالی نه ستایشی و نه مذمتی. و اگر بوده باشند آن افعال عباد از خدا و بنده یعنی بر وجه مشارکت، هر آینه بوده باشد ستایش از برای هر دو با هم در آن افعال و مذمت بر هر دو در آنها و هرگاه باطل شد این دو وجه، ثابت شد که آن افعال از خلق است. پس اگر عقاب کند ایشان را خداوند تعالی بر این جنایت ایشان پس از برای اوست این، و اگر عفو فرماید و از ایشان درگذرد، پس او اهل تقوی و مغفرت است.»[1]

در باب اعتقاد به «قدر» اشاعره براساس بعضی آیات مانند «یعلم السّرّ و اخفی»[2] و «انّا کلّ شیء خلقناه بقدر»،[3] ایمان به قدر را، ایمان به تقدم علم خداوند به افعال مخلوقات، و صدور جمیع این افعال‌را اعم از خیر و شر از او می‌دانند.[4] اما شیعه با اعتقاد به تقدم علم خداوند به افعال مخلوقات، صدور آن افعال را از خیر و شر از بنده می‌داند، زیرا علم به چیزی موجب خلق آن چیز نیست.[5] ابن‌بابویه سخن گفتن دربارهٔ قدر را از مناهی می‌شمارد، زیرا «جناب امیر علیه‌السلام به مردی که از قدر سؤال نمود، فرمود که بحری است عمیق داخل در آن مشو. آن مرد دوباره پرسید فرمودند راهی است تاریک در آن راه مرو، دفعه سیّم سؤال کرد فرمودند سرّ خداوند است بیجا مشقت فهمش را مکن».[6] اما شیخ مفید نهی از کلام در معنی قضا و قدر را «نهی از طلب علتهای بر وجه تفصیل»[7] می‌داند و نه نهی از کلام در معنای قضا و قدر.

۱. همان کتاب، حاشیه ص ۲۷_۲۶.
۲. سورهٔ طه، آیه ۷.
۳. سورهٔ قمر، آیه ۴۹.
۴. الاعتقاد و الهدایة، ص ۸۳.
۵. اعتقادات ابن‌بابویه، حاشیهٔ ص ۲۶.
۶. همان کتاب، ص ۳۵.
۷. همان کتاب، حاشیهٔ ص ۴۱.

ناصرخسرو نیز با استناد به وعده و وعید[1] که مستند مخالفان مذهب جبر، در اثبات این مسأله است که تعلق افعال مخلوق، به خود است و نه به خداوند. بهترین راه را اعتقاد به «لاجبر و لاتفویض بل امر بین الامرین» می‌داند و مذهب کسانی را که گناه و کاهلی خود را بر قضا می‌نهند، زشت می‌شمارد و می‌گوید:

بهترین راه گزین کن که دوره پیش تو است
یک رهت سوی نعیم است و دگر سوی بلاست
از پس آنکه رسول آمد با وعد و وعید
چند گویی که بد و نیک به تقدیر قضاست
گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی
که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست
گر خداوند قضا کرد گنه بر سر تو
پس گناه تو به قول تو خداوند تو راست
بدکنش زی تو خدای‌ست بدین مذهب زشت
گرچه می‌گفت نیاری کت ازین بیم قفاست
اعتقاد تو چنین است ولیکن به زبان
گویی آن حاکم عدل است و حکیم‌الحکماست
با خداوند زبانت به خلاف دل تست
با خداوند جهان نیز تو را روی ریاست
به میان قدر و جبر ره راست بجوی
که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست
به میان قدر و جبر روند اهل خرد
ره دانا به میانه دو ره خوف و رجاست
راه آن‌است ره دین که پسند خرد است
که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاست
ای خردمند نگه کن به ره از چشم خرد
تا ببینی که بر این امت نادان چه ریاست

---

۱. ابن‌بابویه می‌گوید: «اعتقاد ما در باب وعده و وعید الهی این است که هرکس خدا او را وعدهٔ ثوابی بر عمل داده آن ثواب حاصل می‌شود برای آن‌کس و هر که را که وعید عقابی بر عملی فرموده مختار است اگر عذابش کند به عدل اوست و اگر عفوش نماید به فضل اوست و خداوند ستمکاره نیست برای بندگان.» اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۸۷. اما از نظر معتزله وعده و وعید بدون امکان عفو الهی یا شفاعت وقوع می‌یابد (وعندهم لما امتنع العفو لا فائدة فی الشفاعة). البدایه من الکفایه، ص ۱۴۴.

آنت گوید همه افعال خداوند کند
کار بنده همه خاموشی و تسلیم و رضاست
وانت گوید همه نیکی ز خدای است ولیک
بدی ای امت بدبخت همه کار شماست
وآنکه این هر دو مقرند که روزی‌ست بزرگ
هیچ شک نیست که آن روز مکافات و جزاست
چو مرا کار نباشد نبوم ز اهل جزا
اندرین قوم خرد را بنگر راه کجاست

(ص ۴۷ـ۴۶)

ناصرخسرو در جامع‌الحکمتین سخن متکلمان جبری مذهب را که می‌گویند: خطا و صواب و طاعت و معصیت از بنده به خواست خدا می‌آید، زیرا اگر بگوییم که بنده معصیت به ناخواست خدا می‌کند بر خدا قهر است،[1] با دلیل نقضی رد می‌کند و می‌گوید: «پس اگر از این زشتی خدای را تنزیه کردی، بدین تنزیه زشتی دیگر را ــ از این زشت‌ترــ به خدای تعالی باز بستی. بدانچ گفتی که خدا بخواست تا بنده‌ای معصیت کند و بنده نیز جز خواستِ او نتوانست و آنگاه خدا این بنده ناچار را چگونه عقوبت تواند کرد، که این کار حتّی از مردمان پای‌بند هویٰو هوس دور و زشت باشد، چه رسد به خدای تعالیٰکه بخشنده عقل است.»[2] و در دیوان می‌گوید:

اگر کار بودست و رفته قلم — چرا خورد باید به بیهوده غم
وگر ناید از تو نه نیک و نه بد — روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
عقوبت محال است اگر بت‌پرست — به فرمان ایزد پرستد صنم
ستمکار زی تو خدای‌ست اگر — به دست تو او کرد بر من ستم
کتاب و پیمبر چه بایست اگر — نشد حکم کرده نه بیش و نه کم

---

۱. نظیر این رباعیِ سفسطه‌آمیز منسوب به خیام:

من می خورم و هر که چو من اهل بود — می خوردن او نزد خدا سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست — گر می نخورم علم خدا جهل بود

۲. ص ۵۲ـ۵۱

وگر جمله حق است قول خدای — برین راه پس چون گذاری قدم
نگه کن که چون مذهب ناصبی[۱] — پر از باد و دود است و پر پیچ و خم
مرو از پی این رمهٔ بی‌شبان — زهر هایهایی چو اشتر مرم

(ص ۲۶۲)

همچنین ناصرخسرو ضمن اشاره به خرد و اینکه خرد انسان را از دیگر مخلوقات ممتاز می‌سازد و او را مسئول فعل خود قرار می‌دهد، از معتقدین به جبر سؤال می‌کند که اگر انسان زنده و مختار نیست چگونه است که خداوند امر به نیکی و نهی از بدی فرموده است و اگر انسان به خواست خدا گناه می‌کند در این‌صورت، او نه عاصی بلکه فرمانبردار و خوب کردار است:

وانکه گوید خواست ما را نیست می‌گوید خرد — کاین همانا قول مرد مست یا شیداستی

(ص ۴۴۱)

و

خرد ز بهر چه دادندمان که ما بخرد — گهی خدای پرست و گهی گنه کاریم
مکن بدی تو و نیکی بکن[۲] چرا فرمود — خدای ما را گرما نه حی و مختاریم
چرا که گرگ ستمکار نیست سوی خدا — به فعل خویش گرفتار و ما گرفتاریم
چرا به بانگ و خروش و فغان بی‌معنی — کلنگ نیست سبکسار و ما سبکساریم
چرا برآهو و نخجیر روزه نیست و نماز — چرا من و تو بدین کارها گرانباریم
چه داد یزدان ما را ز جملگی حیوان — مگر خرد که بدان بر ستور سالاریم
اگر به فضل و خرد بر خران خداوندیم — همان به فضل و خرد بندگان جباریم
خرد تواند جستن ز کار چون و چرا — که بی‌خرد به مثل ما درخت بی‌باریم
خرد چرا که نگوید که ما به امر خدای — چرا که یک مه شب تا به روز ناهاریم

۱. کسی که دشمن می‌دارد امیرالمؤمنین علی (ع) را (لغت‌نامهٔ دهخدا)، و ناصبی در برابر رافضی است و همچنان‌که مخالفان شیعه آنان را رافضی خوانده‌اند. شیعه نیز آنان را «ناصبی» نامیده‌اند و شیخ عبدالجلیل رازی با توجه به این معنی عنوان کتاب خود را که در رد بر کتاب بعض فضائح الروافض و اثبات حقانیت شیعه تألیف کرده است: (بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض) قرار داده است که به النقض معروف است.

۲. «**انّ‌اللّه یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی‌القربی و ینهی عن الفحشاء والمنکر و البغی یعظکم لعلّکم تذکّرون**» (به درستی که خدا می‌فرماید به عدالت و نیکوکاری و به عطا کردن به صاحب قرابت ونهی می‌کند از کار زشت و ناپسند و ستم، پند می‌دهد شما را باشد که پند گیرید). سوره نحل، آیهٔ ۹۰.

به خون ناحق ما را چرا بمیراند — خدای اگر سوی او خونی و ستمکاریم
وگر گناه نخواهد زما و ما بکنیم — نه بنده‌ایم خداوند را که قهاریم
وگر بخواست وی آید گناه از ما — نئیم عاصی بل نیک و خوب کرداریم
اگر مر این گره سخت را تو بگشایی — حقت به جان و به دل بنده‌وار بگزاریم

(ص ۲۶۷)

و باز در رد جبر یا تفویض مطلق، ضمن اشاره به عصیان ابلیس می‌گوید که اگر او در این عصیان قادر و مخیر بود پس خدا عاجز است و اگر مجبور می‌بود پس خدا ستمگر است:

در سجده نکردنش چه گویی — مجبور به‌دست یا مخیر
گر قادر بد خدای عاجز — وز عاجز بد خدا ستمگر
کاری که نه کار تست مسگال — راهی که نه راه تست مسپر

(ص ۱۸۱)

و بالاخره معتقدان به جبر را اعدای خدا و سخنشان را کفر و آنان را همچون ابلیس سزاوار آتش دوزخ می‌شمارد:

گر روی بتابم ز شما شاید ازیراک — بی‌روی و ستمگار و با روی وریایید
فقه است مر آن بیهده را سوی شما نام — کان را همی از جهل شب و روز بخایید
گویید که بدها همه بر خواست خدای است — جز کفر نگویید که اعدای خدایید
ابلیس رها یابد از اغلال گرایدونک — در حشر شما زآتش سوزنده رهایید

(ص ۱۲۵)

ناصرخسرو، محاربین با امیرالمؤمنین علی (ع)

بیامد به حرب جمل عایشه
بر ابلیس زی کارزار علی

(ص ۴۸۰)

در مورد جنگ جمل یا جنگ صحابه با یکدیگر (القتال بین‌الصحابه) که اولین جنگ دوگروه مسلمان با یکدیگر است و با پیمان‌شکنی طلحه و زبیر و همدستی

آنان با عایشه و معاویه ظاهراً به ادعای واهی تسلیم دست‌اندرکاران قتل عثمان واقع شد و جمع کثیری از مسلمانان را به کشتن داد، کتابهای بسیار تألیف و ضمن آن عقاید مختلف اظهار شده است. ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین می‌گوید:

۱. شیعه (به تعبیر اشعری روافض) و زیدیه و برخی از معتزله و مرجئه عمل حضرت علی (ع) را صواب و عمل طلحه و زبیر و عایشه و معاویه را خطا می‌دانند. از معتزله، ضرار و ابوالهذیل و معمر به خطای یکی از دو طرف معتقدند بدون آنکه طرف خاطی را معین کنند. ولی به‌هر حال معاویه را خاطی می‌دانند و او را به هیچ روی امام نمی‌شناسند. برخی دیگر از معتزله از جمله حسین الکرابیسی می‌گویند که حضرت علی (ع) و عایشه و طلحه و زبیر و معاویه در جنگ میان خود همگی بر صواب بودند. ابوبکر اصم از معتزله بر آن است که اگر حضرت علی (ع) و طلحه و زبیر از این روی با هم جنگیدند که در پایان مردم به یک پیشوا و امام بیعت کنند همگی بر صواب‌اند و اگر معاویه برای اینکه خود به خلافت برسد با حضرت علی (ع) جنگید بر خطا و خلاف است.

۲. یکی از متکلمان به نام بکربن اخت عبدالواحدبن زید با اینکه حضرت علی (ع) و طلحه و زبیر را مشرک می‌شمارد، می‌گوید که با این همه آنها بهشتی‌اند، زیرا پیامبر اکرم (ص) فرمود: «خدای بر غازیان بدر توجه فرمود و به آنان گفت هرچه می‌خواهید بکنید که من شما را آمرزیده‌ام.»[1]

۳. خوارج حضرت امیر را در جنگ با طلحه و زبیر و معاویه بر صواب می‌دانند.

۴. برخی هیچیک از طرفین را بر حق و صواب نمی‌دانند و معتقدند تنها آنها که به هیچ طرف یاری نکردند و در خانهٔ خود نشستند کاری درست انجام داده‌اند. با این‌همه معتقدان به این عقیده حضرت علی (ع) و طلحه و زبیر و عایشه و معاویه را دوست می‌دارند و از جنگ آنان با یکدیگر دل آزرده و بری هستند و کار آنان را به خداوند تبارک و تعالی باز می‌گذارند.[2]

---

۱. روشن است که بکربن اخت نام سیّده عایشه را که داعیه‌دار و مسبب و محرّک اصلی جنگ جمل است تعمّداً از قلم انداخته است. و از آنجا که عایشه در زمرهٔ غازیان بدر نبوده است معلوم نیست بکربن اخت دربارهٔ او چگونه داوری کرده است.

۲. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۴۶، و ج ۲، ص ۱۲۹ـ۱۲۸.

شیخ مفید نیز درکتاب الجمل آراء مختلف را در مورد این جنگ و طرفین آن به تفصیل بیان کرده است[۱] و به گفتهٔ او: «شیعه در مورد کفر کسانی که با امیرالمؤمنین علی (ع) جنگ کرده‌اند اجماع دارند ولی در عین حال آنان را از ملت اسلام بیرون نمی‌دانند، زیرا کفر آنان از طریق تأویل کفر ملی است و درواقع از اسلام بیرون نرفته‌اند، زیرا، به توحید و نبوت گواهی می‌دادند و برخی فرایض دینی را بر پامی‌داشته‌اند و بدین‌گونه از اسلام بیرون نبوده‌اند هرچند که از ایمان بیرون و مستحق لعنت و جاودانگی در آتش می‌باشند.»[۲] آنگاه شیخ مفید با استناد به عصمت امام و مصون بودن او از لغزش و خطا و وجود نص بر امامت او، بر حق بودن علی (ع) را در جنگها و وجوب پیروی از امام معصوم منصوص و گمراهی مخالفین و فسق و خروج از ایمان محاربین با او را تأیید می‌کند.[۳] ناصرخسرو محاربین جمل را همانند بت‌پرستان فریب‌خورده‌ای می‌داند که پیش ازین لات و هبل را سجده می‌کردند و جانبداری از آنان را به بیخردی و دیوانگی تعبیر می‌کند و می‌گوید:

یکی قطره باشد ز آغاز سیل — یکی برگ باشد ز اول دقل
به مکر جهان سجده کردند خلق — همی پیش ازین پیش لات و هبل
حدیث هبل سوی دانا نبود — شگفتیتر از کار حرب جمل
وزین قوم کز فتنگی مانده‌اند — هنوز اندران زشت و تیره وحل
چگونه برد حمله بر شیر میش — کسی این بدیدست ز اهل ملل
تو ای بی‌خرد گرنه دیوانه‌ای — مر آن میش را چون شدستی حمل
تو را علت جهل کالفته کرد — کزین صعبتر نیست چیز از علل
به خونابه شویی همی کار خویش — سزای تو جاهل به آن مغتسل
نبینی که عرضه کند علتت — همی جان مسکینت را بروجل

(ص ۲۵۱ـ۲۵۰)

همچنین عمل عایشه را عملی شیطانی می‌شمارد و در زنهار نیامدگان علی (ع) را سزاوار آتش دوزخ می‌داند:

---

۱. نبرد جمل، ص ۳۶ـ۳۴
۲. همان کتاب، ص ۳۵.
۳. همان کتاب، ص ۴۴ـ۳۶.

بیامد به حرب جَمَل عایشه — بر ابلیس زی کارزار علی
بریده شد ابلیس را دست و پای — چو بانگ آمد از گیر و دار علی
از آتش نیابند زنهار کس — چو نایند در زینهار علی

(ص ۴۸۰)

ناصرخسرو، جواز لعن بر یزید[1]

ناصرخسرو در لعن بر یزید و همهٔ ظالمان و غاصبان حقوق آل‌محمد (ص) مانند عموم شیعیان تردید روا نمی‌دارد و همچنین پیروان آنان را از بت‌پرستان گمراه‌تر می‌شمارد:

بتگر بتی ترا شد و آن را همی پرستد — زو نیست رنج کس را نی زان خدای سنگین
تو چون بتی گزیدی کز رنج و شر آن بت — بر کنده گشت و کشته یکرویه آل یاسین
آن کز بت تو آمد بر عترت پیمبر — از تیغ حیدر آمد بر اهل بدر و صفین
لعنت کنم بران بت کز فاطمه فدک را — بستد به قهر تا شد رنجور و خوار و غمگین
لعنت کنم بران بت کز امت محمد — او بود جاهلان را اول بت نخستین
لعنت کنم بران بت کو کرد و شیعت او — حلق حسین تشنه از خون خضاب و رنگین
پیش تواند حاضر اهل جفا و لعنت — لعنت چرا فرستی خیره به چین و ماچین
آن به که زیر نفرین باشد همیشه جاهل — مردار گنده بهتر پوشیده به بسرگین
گویی مکنش لعنت دیوانه‌ام که خیره — شکر نهم طبر زد در موضع تبرزین

(ص ۳۷۳)

ناصرخسرو، ارزاق و اجال

ای میر اجل چون اجل آیدت بمیری
هرچند که با عز و جمالی و جلالی

(دیوان، ص ۴۱۰)

یکی از مسائل مورد بحث در کتب کلامی مسألهٔ ارزاق و اجال است، زیرا از آنجا

---

۱. دربارهٔ این مسأله و عقاید مختلف راجع به آن رک. به بخش سنائی در همین کتاب.

که خداوند تبارک و تعالی محیی و ممیت و رازق است و این صفتها، صفات افعال خداوند است این سؤالها پیش می‌آید که

۱. با آنکه رزق هرکس مخلوق خداوند است. آیا آنکه به ستم رزق دیگری را می‌رباید، روزی خود را خورده است یا روزی دیگری را؟

۲. آیامردن آنکه به اجل خود می‌میرد با آنکه کشته می‌شود یکسان‌است؟ و آیا اجل مقتول به‌سر آمده بود که کشته شد؟ یا اگر کشته نمی‌شد ممکن بود که باز زندگی کند؟ به اعتقاد نسفی: «مقتول به اجل خود می‌میرد و موت مخلوق خداست و هیچ بنده‌ای در آن کارساز نیست و به‌دست آمدنی نیست و اجل یکی است و حرام نیز رزق است و هرکس روزی خود را حلال یا حرام به نحو کامل دریافت می‌دارد و ممکن نیست که انسان روزی خود را نخورد یا دیگری روزی او را بخورد.»[۱] غالب فرق نیز برای تأیید‌نظر خود به احادیثی چون «فرغ الرب من الخلق والرزق والاجل»،[۲] (خداوند فراغت یافت از پرداختن به خلق و روزی و اجل) یا «ان روح الامین نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتّی تستوفی رزقها الا فاتقوالله واجملوا فی الطلب»[۳] (جبرئیل امین بر دل من دمید که هیچ‌کس نمی‌میرد مگر آنکه روزی خود را کاملاً دریافت داشته باشد از خدا بپرهیزید و جستجو را به زیبایی و بی‌آزمندی انجام دهید) استناد می‌کنند.

در تفسیر کشف‌الاسرار آمده است که: «لا نسئلک رزقاً نحن نرزقک»،[۴] (نمی‌خواهیم از تو روزی، ما روزی می‌دهیم). هر که اعتقاد کرد که رازق به حقیقت خداوند است و رزق همه از اوست و اسباب به تقدیر اوست، نشان وی آن بود که به همگی دل بر وی توکل کند و از اغیار تبتّل کند تا رب العزة کار وی می‌سازد و هر دمی به انواع مکرمت او را می‌نوازد. مردی به نزدیک حاتم اصمّ آمد، گفت به چه چیز روزگار می‌گذرانی که ضیاعی و عقاری نداری، حاتم گفت: من خزانته، از خزانه حق می‌خورم. مرد گفت: نان از آسمان بر تو فرو اندازد؟ حاتم گفت: لو لم تکن له

---

۱. العقاید النفسیه، ص ۳۰.

۲. کشف‌الحقایق، ص ۳۲۰ـ۳۱۹

۳. سفینةالبحار، ج ۱، ص ۱۸۰.

۴. سورهٔ طه، آیه ۱۳۲.

الارض لکان یلقی علی الخبز من السماء. اگر زمین آن او نبودی نان از آسمان فرو انداختی.»[1]

به اعتقاد عدلی‌مذهبان اجل آن‌کس که می‌میرد با آنکه کشته می‌شود یکسان نیست، زیرا اگر کشته نمی‌شد ممکن بود زندگی کند و یا نکند[2] و همچنین برخلاف اشاعره و مجبره، اهل عدل معتقدند که حرام خوارنه روزی خود، بلکه روزی دیگری را خورده است.[3]

ناصرخسرو همچنان که قبلاً ذکر شد هفت ستاره را مدبران عالم و به منزله دست‌افزارهای نفس کلی برای ساختن اشخاص موالید به تأیید عقل کلی می‌شمارد[4] و آنان را به تقدیر ایزدی نویسنده روزی و عمر خلق نیز می‌داند:

این هفتگانه شمع برین منظر ای پسر	از کردگار ما به‌سوی ما پیمبرند
گویندمان به‌صورت خویش این همه همی	کایشان همه خدای جهان را مسخرند
زیرا که ظاهر است مرا کاین ستارگان	نز ذات خویش زرد و سپید و معصفرند
گوید همی قیاس که درهای روزیند	اینها دو دستهای جهاندار اکبرند
تا خاک را خدای بدین دستهای خویش	ایدون کند که خلق بر او رغبت آورند
سحری‌ست این حلال که ایشان همی کنند	زیرا به خاک مرده همی زنده پرورند
روزی و عمر خلق به تقدیر ایزدی	این دستها همی بنویسند و بسترند
تقدیرگر شدند چو تقدیر یافتند	زانسو مقدرند و زینسو مقدرند

(ص ۱۱۸)

و با توجه به آیهٔ «هوالذی خلقکم من طین ثم قضی اجلاً و اجل مسمی عنده»[5] می‌گوید:

علم اجلها به‌هیچ خلق نداداست	ایزد دادار داد گستر ذوالمن

(ص ۳۳۵)

---

۱. ج ۱، ص ۲۰۰.

۲. شرح جمل العلم و العمل، ص ۲۴۴.

۳. همان کتاب، ص ۲۴۷.

۴. جامع‌الحکمتین، ص ۲۷۹ـ۲۱۹.

۵. سورهٔ انعام، آیه ۲ و در معنی این آیه در تفسیر کشف‌الاسرار چنین آمده است: «ثم قضی اجلا»، این اجل مدت حیات فرزند آدم است آن‌روز که میرد و اجل مسمی عنده این دیگر اجل مدت درنگ وی است در خاک تا روز قیامت.» ج ۳، ص ۲۸۹.

ناصرخسرو، بدا

بدا در لغت به معنی ظهور و آشکاری است و در اصطلاح متکلمان شیعه آشکار شدن امر محتوم و مقدری است که حق تعالی آن را به علم «سابق»[۱] خود در لوح محو و اثبات، مقدر و مقرر فرموده است، در حالیکه بندگان خدای در آن تصور دیگری داشته و چیز دیگری را مقدر و مقرر می‌پنداشته‌اند. و به گفتهٔ لاهیجی «بدا ظهور امری است که ظاهر، خلاف آن بوده باشد.»[۲] ظاهراً اثبات بدا به صورتی‌که در عقاید شیعه مطرح است از مسائل اختصاصی کلام شیعه اثنی‌عشریه است و در دو حدیثی که باب بدا، کتاب اصول کافی با آن آغاز شده است حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «ما عبداللّه بشئی مثل البدا» و «ما عظم‌اللّه بمثل البدا».[۳]

مستند شیعه در ثبوت و اثبات بدا آیهٔ «**یمحوا اللّه ما یشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب**»[۴] (محو می‌گرداند خدا آنچه خواهد و ثابت می‌دارد، و در نزد اوست اهل کتاب) است که در مقام تفسیر و بیان آن حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «ان اللّه علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو من ذلک یکون البدا، و علم علّمه ملائکته و رسله و انبیائه»[۵] (همانا نزد خدا دو علم است. یکی علمی است مکنون و مخزون که جز او هیچ‌کس نداند و بدا از آن است و دیگر علمی است که خداوند آن را به ملائکه و رسولان و انبیا آموخت). و «من الامور امور موقوفة عند اللّه یقدم منها مایشاء و یؤخر منها ما یشاء» (بعضی از امور موقوف‌اند نزد خدا و مقدم می‌دارد آنچه را که بخواهد و به تأخیر می‌افکند آنچه را که می‌خواهد).

فرق میان نسخ و بدا آن است که نسخ در امور تشریعیه و افعال تکلیفیه مانند نماز و روزه صورت می‌گیرد و بدا در امور تکوینیه مثل ولایت تکوینی برای امام. و

---

۱. (سابق) در اینجا در برابر (لاحق) نیست. بلکه مراد از تعلق سبق علم مخزون حق تعالی است بر امری که دیگر تغییر و تبدیلی بر آن روا نیست.

۲. گوهرمراد «فصل ۱۵» از باب دویم «مقالهٔ سیم».

۳. ج ۱، ص ۱۴۶. «هیچ‌کس حق عبادت خدا را بجای نیاورده مگر آنکه به بدا گردن نهاد و هیچ‌کس جز به بدا حق تعظیم خدا را ادا نکرد.»

۴. سورهٔ رعد، آیهٔ ۳۹.

۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷.

از آنجا که از موضوعات و مسائل متعلق به بدا مسألهٔ امامت احتمالی اسماعیل‌بن جعفربن محمد صادق است، لذا اسماعیلیه در این باب با شیعهٔ امامیه محاجات و مناقضاتی دارند و در تعریض به‌همین مسأله است که ناصرخسرو می‌گوید:

این نور در اولاد نبی باقی گشتست   کز نفس پیمبر به وصی بود وصالش
زیرا که نشد دادگر از کرده پشیمان   نه نیز زکاری بگرفتست ملالش

(ص ۲۳۱)

نظر ناصرخسرو دربارهٔ بدا موافق با اشاعره است که به تعریض دربارهٔ شیعهٔ امامیه می‌گویند: «رافضیان خداوند را به بدا موصوف می‌سازند و می‌پندارند که برای او بدا حاصل می‌شود و بعضی از آنان می‌گویند خداوند امر می‌کند پس آن را تغییر می‌دهد و گاه ارادهٔ انجام کاری می‌کند، ولی آن را به سبب بدا انجام نمی‌دهد و این به معنی نسخ نیست بلکه به این معنی است که ابتدا به آنچه از بدا برای او حادث می‌شود، آگاه نبوده است.»[۱] و این از موارد نادری است که اسماعیلیه و اشاعره با یکدیگر موافقت دارند.

*

در پایان این گفتار لازم به یادآوری است که در بعضی مسائل مانند امامت و تعلیم و علم ائمه آنچه از اشعار ناصرخسرو در این کتاب مطرح شده، تنها نمونه‌هایی از بسیار است، زیرا در دیوان این شاعر متکلم بدون اغراق هیچ ورقی خالی از تصریح یا اشاره به موارد فوق نیست، و نقل همه آن اشعار مستلزم نقل کلّ دیوان است.

---

۱. مقالات الاسلامیین، ج ۲، ۱۸۳ـ۱۸۲.

۴

از سنایی تا عطار

حکیم سنایی

حکیم سنایی (۵۳۵ ه ق) شاعر عارف و متشرع که در شرح و بیان دقایق عرفانی، پیشرو عطار و مولوی است، پس از ناصرخسرو که گویی اساساً شعر را وسیلهٔ بیان عقاید اسماعیلیه و اشاعهٔ مبانی کلامی آنان قرار داده است، بیش از هر شاعر دیگری به موضوعات کلامی توجه داشته است. سنایی که از نظر علمی و اثباتی حکیم و عارف و متکلم به معنی واقعی هر سه کلمه است، قلباً و ثبوتاً نیز مردی مؤمن و مخلص و تابع نصوص شرع، یعنی قرآن مجید و سیره و اخبار نبوی و ائمه دین است و مذاق و مبنای کلامی این شاعر بزرگ بیشتر منطبق با مبانی تشیع است و کمتر موردی است که برخلاف اعتقادات شیعهٔ امامیه اظهار عقیده نموده یا در مقام اثبات آرای اشاعره برآمده باشد.

مرحوم استاد مدرس رضوی در مقدمهٔ دیوان سنایی چنین می‌گوید «هر چند از بعضی از اشعار او چنین استنباط شده است که در اول جوانی حنفی‌مذهب بوده، اما در اواخر عمر و هنگام نظم حدیقه به‌طور قطع و یقین دیگر پیرو مذهب ابوحنیفه نبوده و این ابیات حدیقه:

ای تو را راه گشته رای و قیاس / بتر از راه دین خود مشناس
راه دین است محکم تنزیل / شرح را مرتضی دهد تأویل
جز ازین جمله ترّهات شمر / کار خود کن به قول کس منگر

(ص ۶۳۹)

که رای و قیاس را که اساس و پایهٔ مذهب بوحنیفه است بدترین راهها خوانده است، دلیل قطعی است که وی در این وقت بر مذهب امام اعظم نبوده است ... ولیکن معلوم نیست که بعد از آن به مذهب شافعی که نزدیکترین مذاهب اهل سنت و جماعت به مذهب شیعه است گرویده و یا چنانچه جمعی ادعا کرده‌اند کیش شیعه را اختیار کرده است. آنچه در باب مذهب حکیم مسلم است آن است که وی دوستدار علی (ع) و آل او بوده و او را از جمیع صحابه افضل و اعلم و اتقی می‌دانسته است و معتقد بوده که خلافت حق علی (ع) و اولاد اوست».[۱]

اما با قبول اینکه سنایی امیرالمؤمنین علی (ع) را از جمیع صحابه افضل و اعلم و اتقی و خلافت را حق او و اولاد او (ع) می‌داند، نمی‌توان در تشیع سنایی تردید روا داشت، زیرا کدام فرقه جز شیعه است که چنین اعتقادی در حق علی (ع) و اولاد او دارد؟ و تجلی تشیع سنایی در اظهار اخلاص به ائمه (ع) عموماً و امیرالمؤمنین و حسنین و ثامن‌الائمه خصوصاً، که در ابیات زیر مشهود است، مجالی برای تردید باقی نمی‌گذارد. سنایی موافق با اعتقاد شیعهٔ علی (ع) را از مصادیق این آیهٔ شریفه از راسخون در علم و عالم به تأویل می‌داند: «**هوالّذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هنّ امّ الکتاب و اخر متشابهات فامأ الّذین فی قلوبهم**

۱. مقدمهٔ دیوان سنایی، شصت و هفت.

زیغ فیتّبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الاّاللّه والّراسخون فی‌العلم».[۱] (اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمات‌اند، این آیه‌ها ام‌الکتاب‌اند، و بعضی آیه‌ها متشابهات‌اند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل از متشابهات پیروی می‌کنند، درحالی که تأویل آن را جز خدای نمی‌داند. و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند):

هرکه تن دشمنست و یزدان دوست — داند الراسخون فی العلم اوست
کاتب نقش نامهٔ تنزیل — خازن گنجِ خانهٔ تأویل
رازدار خدای پیغمبر — رازدار پیمبرش حیدر

(ص ۲۴۹)

سنایی مانند ناصرخسرو با اشاره به آیه شریفه مربوط به مباهله و اینکه به اعتقاد شیعیان حق‌تعالی در آن آیه از علّی مرتضی علیه‌السّلام همچون نفس اطهر پیامبر اکرم (ص) به: «و انفسنا و انفسکم» تعبیر فرموده است،[۲] و «حدیث منزلت»[۳] و «حدیث انا مدینةالعلم و علی بابها»[۴] می‌گوید:

مرتضایی که کرد یزدانش — همره جان مصطفی جانش
در سفر پیش آن قوی ایمان — بود چون لاشه دَبر دَبران
هر دو یک دُر ز یک صدف بودند — هر دو پیرایهٔ شرف بودند
دو رونده چو اختر و گردون — دو برادر چو موسی و هارون

(ص ۲۵۰)

---

۱. سورهٔ آل عمران، آیه ۷ و نیز رک، به ص ۷۶ در همین کتاب.

۲. **فمن حاجّک فیه من بعد ماجاءک من‌العلم فقل تعالوا نَدعُ أَبناءنا و أَبناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و اَنفُسَکم، ثم نبتهل فَنَجعَل لعنتَ الله علی‌الکاذبین.** سوره آل‌عمران آیهٔ ۶۱ (هرکه به تو حجت آورد درکار عیسی پس ازین که به تو آمد از پیغام و دانش، گوی تا بیایید تا بخوانیم پسران خویش و شما پسران خویش، و زنان خویش و شما زنان خویش و ما خود بخویشتن و شما خود بخویشتن، پس مباهلت کنیم و لعنت خدا کنیم بر دروغ‌زنان) ترجمه از تفسیر کشف‌الاسرار ج ۲ ص ۱۴۴.

۳. رک. به ص ۱۵۷ همین کتاب.

۴. کنزالعمال ش ۳۲۸۹۰ـ۳۲۸۸۹.

و: او چو موسی علی ورا هارون — هر دو یکرنگ از برون و درون
او مدینه علوم و باب علی — او خدا را نبی علیش ولی

(ص ۱۹۸)

و: چون دَرِ خیبر به‌جز حیدر نکند از بعد آن — خانهٔ دین را که داند کرد جز حیدر دری

(دیوان، ۶۵۶)

و با توجه به حدیث ثقلین می‌گوید:

جز کتاب اللّه و عِترت ز احمد مرسل نماند — یادگاری کان توان تا روز محشر داشتن
از گذشت مصطفای مجتبی جز مرتضی — عالم دین را نیارد کس معمّر داشتن

(ص ۴۷۰_۴۶۹)

بندگی کن آل‌یاسین را به جان تا روز حشر — همچو بی‌دینان نباید روی اصفر داشتن

(ص ۴۶۹)

و به طریق استحسان می‌گوید:

مرمرا باری نکو ناید ز روی اعتقاد — حق حیدر بردن و دین پیمبر داشتن
آنکه او را بر سر حیدر همی خوانی امیر — کافرم گر می‌تواند کفش قنبر داشتن
تا سلیمان وار باشد حیدر اندر صدر ملک — زشت باشد دیو را بر تارک افسر داشتن
خضر فرّخ پی دلیلی را میان بسته چو کلک — جاهلی باشد ستور لنگ رهبر داشتن
گر همی خواهی که چون مهرت بود مهرت قبول — مِهر حیدر بایدت با جان برابر داشتن
چون درخت دین به باغ شرع هم حیدر نشاند — باغبانی زشت باشد جز که حیدر داشتن

(ص ۴۶۹)

و در مدح ائمه و حضرت فاطمه (س) می‌گوید:

سراسر جمله عالم پر زشیر است — ولی شیری چو حیدر با سخا کو
سراسر جمله عالم پر زنانند — زنی چون فاطمه خیرالنسا کو
سراسر جمله عالم پر شهید است — شهیدی چون حسین کربلا کو
سراسر جمله عالم پر امام است — امامی چون علی موسی‌الرضا کو

(ص ۵۷۱)

و در مدح امام رضا (ع) می‌گوید:

دین را حرمی‌ست در خراسان   دشوار تو را به محشرآسان[1]

(ص ۴۵۱)

که اشاره است به حدیثی از امام رضا (ع) که «من زارنی علی بعد داری اتیته یوم القیامة فی ثلاث مواطن حتی اخلصه من اهوالها، اذا تطایرت الکتب یمینا و شمالاً و عند الصراط و عند المیزان».[2] (هر که مرا در این راه دور زیارت کند روز قیامت او را از سه مرحله هولناک می‌رهانم، هنگامیکه نامه‌ها از چپ و راست به پرواز درمی‌آیند و در کنار صراط و میزان).

قرآن نه در او و او اولوالامر   دعوی نه و با بزرگ برهان

(ص ۴۵۱)

که اشاره است به اعتقاد شیعه مبنی بر انحصار اولوالامر به ائمهٔ معصومین.

و: از جمله شرطهای توحید   از حاصل اصلهای ایمان

(۳۵۲ـ۳۵۳)

که اشاره است به حدیثِ «سلسلةالذهب» و سخن حضرت ثامن‌الائمه (ع) در نیشابور که فرمود: «قال‌الله تعالی کلمة لااله‌الاالله حصنی و من دخل حصنی امن من عذابی بشروطها و انا من شروطها.»[3] (خداوند تعالی فرمود کلمهٔ لااله‌الاالله

۱. سنایی در این‌قصیده بسیاری از مضامین قصیده محمّدبن حبیب ضَبّی شاعر قرن سوّم و چهارم هجری را که در ۵۶ بیت و در ستایش و سوگ امام هشتم (ع) است، در نظر داشته است. برای اطلاع بیشتر رک: مجلّه دانشکده الهیّات و معارف اسلامی مشهد، ش ۲۹، س ۱۳۷۳، مقالهٔ دکتر محمود مهدوی دامغانی دربارهٔ «قصیدهٔ محمّدبن حبیب ضَبّی». ص ۱۰۵ـ۹۲. مطلع قصیده ضَبّی چنین است:

قبرٌ بطوس به اقام امام   حتمٌ الیه زیارةٌ و لِمامُ

۲. عیون اخبار الرضا، ص ۳۶۱.
۳. امالی شیخ طوسی به نقل از بحارالانوار، ج ۴۹، ص ۱۲۵ـ۱۲۰.

حصار من است و هرکس در آن داخل شد از عذاب من ایمن است به شرطهایی و من از آن شرطهایم.)

اندر پدرت وصیّ احمد	بیتی است مرا به‌حسب امکان
تضمین کنم اندرین قصیده	کین بیت فرو گذاشت نتوان
ای کین تو کفر و مهرت ایمان	پیدا به تو کافر از مسلمان
در دامن مهر تو زدم دست	تا کفر نگیردم گریبان

(ص ۴۵۳)

که در ابیات فوق دشمنان امیرالمؤمنین علی (ع) را کافر می‌خواند و علاوه بر آن اطلاق عنوان «وصی» به امیرالمؤمنین (ع) خاص شیعه است و سنایی بارها این عنوان را به‌کار برده است. مثلاً در همین قصیده در مدح ثامن‌الائمه (ع) می‌گوید:

از خاتم انبیا درو تن	از سیّد اوصیا درو جان

(ص ۴۵۱)

و در توصیف حرم مطهر می‌گوید:

هم فرّ فرشته کرده جلوه	هم روح وصی درو به جولان

(همانجا)

دیگر آنکه سنایی همانند شیعه سلاطین را به‌عنوان اولوالامر نمی‌شناسد و می‌گوید:

خرد از بهر امن و امر آمد	نز پی خمرو زمر و قمر آمد
عقل فرمان پادشاهی راست	نز پی لاهی و ملاهی راست
ز اجر زمر و ناهی خمر اوست	وآنکه بشنیده‌ای اولوالامر اوست
وین سلاطین که نز ره دین‌اند	نه سلاطین که آن شیاطین‌اند

(حدیقه، ۳۰۰)

که در ابیات فوق ترکیب زاجر زمر نیز که حرمت موسیقی را بیان می‌دارد، منطبق با فتاوی فقهای شیعه است. و گذشته از همهٔ اینها در مباحث راجع به توحید و عدل و امامت و صفات حق‌تعالی و جبر و اختیار و رؤیت، آرای سنایی موافق و مطابق با اقوال ائمه و متکلمان شیعه است. که شرح آن خواهد آمد. البته ناگفته

نماند که سنایی در بعضی موارد جزئی مثل شق صدر موافق با اهل سنت سخن می‌گوید، همچنین در حدیقه سنایی ابیاتی در ستایش ابوبکر و عمر و عثمان نیز موجود است و نیز ابیاتی وجود دارد که ضمن آن تعریضی متوجه روافض است:

رافضی را محل آن نبود　　وآنچه او ظن برد چنان نبود

(حدیقه، ص ۲۳۲)

و

رافضی را بماند در گردن　　جک جک و مرگ و جسک و جان کندن

(ص ۲۳۳)

اما به احتمال قوی و مطابق با گفتهٔ قاضی نورالله شوشتری و عبدالقادر بداونی «سنایی حدیقه را در حبس و بند به نظم آورد برای آنکه پادشاهان غزنوی در پیروی از کیش تسنن سخت متعصب بودند و چون حکیم متهم به مذهب تشیع بود، بهرامشاه او را در بند کرد. او کتاب حدیقه را در حبس به نظم آورد و نسخه‌ای از آن‌را به دارالخلافه بغداد فرستاده به‌امضای صدور و اکابر رسید و تصدیق حقیقت اعتقاد وی کرده تذکره نوشتند تا باعث خلاصی او گشت.[1]»

پس بعید نیست که اینگونه ابیات محض مصلحت روزگار و خلاصی از بند سروده شده است.

سنایی و توحید

در میان اکثر متکلمان و حکما در اینکه خداوند تعالی عالم و قدیر و مرید و متکلم است و نیز در سایر صفات اعم از ثبوتیه و سلبیه اختلافی نیست، بلکه اختلاف در این است که آیا این صفات عین ذات اوست یا غیر ذات او و یا نه این است و نه آن، یعنی صفات نه اوست و نه غیر او. و این اختلاف بیشتر بین اشاعره و معتزله است که معتزله برای احتراز از قایل شدن به مرکب بودن ذات و یا تعدد قدما معتقدند که نسبت به واجب‌الوجود باید نفی صفات نقص کرد و نه اثبات صفات

۱. مقدمه دیوان سنایی، ص سه تا سز.

وجودی، مثلا خدا عالم است چون جاهل نیست و قادر است چون عاجز نیست، و این به این معنی نیست که صفت علم یا قدرت زاید بر ذات خداوند است. در حالیکه اشاعره، صفات خدا یعنی عالم و قادر و مرید وحی و متکلم و سمیع و بصیر را زاید بر ذات و قائم به ذات می‌دانند و از این‌رو نزد معتزله متهم‌اند، به اینکه به تعدد قُدما و ترکب ذات معتقدند. اشاعره نیز معتزله را نفی کنندهٔ صفات خدای تعالی دانسته و از همین‌رو آنان را معطله می‌خوانند.

گروهی نیز از معتزله و اشاعره دربارهٔ صفات خداوند به «حال» معتقدند و می‌گویند، حال عبارت است از صفت موجود که نه موجود است و نه معدوم. اما شیعه امامیه و حکما و گروهی از معتزله صفات واجب‌الوجوب را عین ذات او می‌دانند.[1] لاهیجی در گوهرمراد دربارهٔ عینیت صفات واجب تعالی می‌گوید: «بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت و محقق در کلمات و احادیث امیرالمؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات‌اللّٰه و سلامه علیه و علیهم اجمعین آن است که در واجب تعالی صفت مقابل ذات، یعنی عرض و معنی که قائم باشد به ذات واجب تعالی و ذات واجب موضوع و محل آن باشد متحقق نیست، بلکه صفات واجب تعالی عین ذات اوست. چنانکه وجود عین ذات اوست، به این معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات ناشی شود در واجب تعالی از ذات مجرد بی‌قیام صفتی به او ناشی شود، مثلاً انکشاف و تمییز اشیا از ذات زید به اعتبار قائم بودن صفت علم به او حاصل شود و تا صفت علم قائم به ذات زید نشود انکشاف و تمییز از او نیاید به خلاف واجب تعالی که انکشاف و تمییز اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف و تمیز محتاج نیست که صفت علم قائم به‌ذات او باشد و همچنین در سایر صفات، پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات واجب به اعتبار ترتب اثر صفت علم بر او»[2] سنایی نیز موافق با عینیت صفات حق تعالی می‌گوید:

نه فراوان نه اندکی باشد   یکی اندر یکی یکی باشد
در دویی جز بدو سقط نبود   هرگز اندر یکی غلط نبود

---

۱. رک. مصباح الهدایه ص ۲۷ـ۲۶ حاشیهٔ استاد همایی.

۲. فصل دویم از باب دویم از مقاله دویم «در عینیت صفات واجب تعالی».

تا تو را در درون شمارو شکی است   چه یکی دان چه دو که هر دو یکی‌ست
نه بزرگیش هست از افزونی   ذات او بر ز چندی و چونی

(حدیقه، ص ۶۴)

و در این معنی که خداوند از ازل و ابد بیش است و در زمان و مکان نمی‌گنجد می‌گوید:

با وجودش ازل پریر آمد   پگه آمد ولیک دیر آمد
در ازل بسته کی بود عملش   یک غلام است خانه زاد ازلش
از ابد دور دار وهم و گمان   که ابد از ازل گرفت نشان
کی مکان باشدش ز بیش و زکم   که مکان خود مکان ندارد هم
خلق را زین صفت جهانی ساخت   تا ز بهر خود آشیانی ساخت
با مکان آفرین مکان چه کند   آسمان‌گر بر آسمان چه کند
آسمان دی نبود امروز است   باز فردا نباشد او نوزاست

(ص ۶۵)

سنایی علم خداوند را چون ذات او قدیم می‌داند و می‌گوید:

بر دیده نهان ذات تو ازکشف ولیکن   پوشیده نه بر علم قدیم تو نهانی

(دیوان، ۶۸۷)

و

در ذات لطیف تو حیران شده فکرتها   بر علم قدیم تو پیدا شده پنهانها

(ص ۱۶)

در ابیات زیر سنایی برخی از اسما و صفات خداوند تعالی راکه در قرآن‌کریم آمده است و به نحو توقیف[1] به ذات باری تعالی اختصاص یافته ذکر می‌کند و همچنین برخی از صفات سلبیه خداوند را نام می‌برد و خداوند را از ان مبری می‌شمارد:

---

۱. اسما باری تعالی نزد اشاعره بر خلاف معتزله توقیفی است، یعنی جایز نیست خدا را به اسما و صفاتی بخوانند که در شرع وارد نشده است. شیعهٔ امامیه نیز بیشتر بر همین عقیده‌اند. مصباح الهدایه، ص ۲۴ حاشیهٔ استاد همایی.

ملکا ذکر تو گویم که تو پاکی و خدایی
نروم جز به همان ره که توام راه‌نمایی
همه درگاه تو جویم همه از فضل تو پویم
همه توحید تو گویم که به توحید سزایی
نه نیازت به ولادت نه به‌فرزندت حاجت
تو جلیل الجبروتی تو نصیرالامرایی
تو حکیمی تو عظیمی تو کریمی تو رحیمی
تو نمایندهٔ فضلی تو سزاوار ثنایی
بری از رنج و گدازی بری از درد و نیازی
بری از بیم و امیدی بری از چون و چرایی
بری از خوردن و خفتن بری از شرک و شبیهی
بری از صورت و رنگی بری از عیب و خطایی
نتوان وصف تو گفتن که تو در فهم نگنجی
نتوان شبه تو گفتن که تو در وهم نیایی
نبد این خلق و تو بودی نبود خلق و تو باشی
نه بجنبی نه بگردی نه بکاهی نه فزایی
همه عزّی و جلالی همه علمی و یقینی
همه نوری و سروری همه جودی و جزایی
همه غیبی تو بدانی همه عیبی تو بپوشی
همه بیشی تو بکاهی همه کمی تو فزایی

(دیوان، ص ۶۰۳ـ۶۰۲)

و در حدیقه می‌گوید:

در حقِ حقّ غضب روا نبود   زآنکه صاحب غضب خدا نبود
غضب و حقد هر دو مجبورند   وین صفت هر دو از خدا دورند
غضب و خشم و کین و حقد و حسد   نیست اندر صفات فرد احد
همه رحمت بود ز خالق بار   هست بر بندگان خود ستّار

(ص ۱۵۸)

در معرفت خداوند سنایی برخلاف اسماعیلیه که پیامبر را معرف حق‌تعالی می‌دانند می‌گوید:

حضرتش را برای ماده و نر　　　بی‌نیازی ز پیر و پیغمبر

(ص ۷۸)

بلکه آفتاب را دلیل آفتاب می‌داند:

ای ره آموزی هر کو به تو ره یافت به تو　　　هرگز اندر ره دین گمره و حیران نشود

(دیوان، ص ۱۷۵)

و

به خودش کس شناخت نتوانست　　　ذات او هم بدو توان دانست

کرمش گفت مر مرا بشناس　　　ور نه که شناسدش به عقل و حواس

(حدیقه، ص ۶۳)

و اثبات وجود او را بر موجودات فانی همچون اثبات وجود مادر برای کور می‌داند:

زانک اثبات هست او بر نیست　　　همچو اثبات مادر اعمی‌ست

داند اعمی که مادری دارد　　　لیک چونی به وهم در نارد

(ص ۸۲)

و باز در توحید باری تعالی موافق با سخن امیرمؤمنان (ع): «کائن لاعن حدث موجود لاعن عدم»[1] (باشنده‌ای نه از حدوث و هستیی نه از نیستی.) می‌گوید:

مقدّسی که قدیم است از صفات کمال　　　منزّهی که جلیل است بر نعوت جلال

صفات قدس کمالش بری ز علّت کون　　　نمای بحر لقایش بداده فیض وصال

نه حیّز حدثانی ورا بود منزل　　　نه در مشاهد قربی جلال اوست جدال

جلال وحدت او در قدم به سرمد بود　　　صفات عزّت او باقی‌ست در آزال

(دیوان، ص ۳۴۹ـ۳۴۸)

و موافق با این سخن امیرالمؤمنین (ع): «الذی لایدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن»[2] (آنکه بلندی همتها او را در نیابد و غوطه زدنهای عقل راه بدو نبرد) می‌گوید:

---

۱. نهج‌البلاغه، ص ۴۰.

۲. همان کتاب، ص ۳۹.

به هستی جبروتی نیاید اندر وهم / به عزت ملکوتی بری ز شکل و مثال
جلال و عزّ قدیمش نبوده مدرک خلق / نه عقل یابد بروی سبیل مثل و مثال
به ساحت قدمش نگذرد قیام فهوم / نهاده قهر قدیمش به پای عقل عقال
چه یافت خاطر ادراک او بجز حیرت / چه گفت وهم مزوّر بجز فضول و فضال
به کنه ذاتش غفلت عقول را از غیب / نه در سرادق مجدش علوم راست مجال

(همانجا)

و

راه توحید را به عقل مجوی / دیدهٔ روح را به خار مخار
به خدای ار کسی تواند بود / بی خدای از خدای برخوردار

(ص ۲۰۱)

و با توجه به این سخن: «متوحد اذ لاسکن یستانس به»[1] (یکتایی که کس مونس او نیست) می‌گوید:

به ذات لم یزلی هست واجد اندر مجد / به عزّ وحدت پیدا از او سنا و کمال

(ص ۳۴۸)

تو زن و جفت نداری تو خور و خفت نداری / احد بی‌زن و جفتی ملک کامروایی

(ص ۶۰۳)

و آنگاه در رد و تعریض بر مشبهه که در توحید قایل به تشبیه‌اند[2] در حدیقه می‌گوید:

بار توحید هر کسی نکشد / طعم توحید هر خسی نچشد
هست در هر مکان خدا معبود / نیست معبود در مکان محدود
مرد جسمی ز راه گمراه است / کفر و تشبیه هر دو همراه است

(حدیقه، ص ۶۷ـ۶۶).

و در دیوان می‌گوید:

هر آنکه در صفتش شبه و مثل اندیشد / بود دل سیهش نقش گیر کفر و ضلال

---

۱. همان کتاب، ص ۴۰.
۲. کسانی‌که در توحید به تشبیه و تجسیم قائل‌اند. ر.ک. توضیح‌الملل، ص ۱۳۷ـ۱۳۲.

هر آنکه کرد اشارت به ذات بي چونش بود به صرف حقیقت چو عابد تمثال

(ص ۳۴۹)

حکیم سنایی در ردّ دهریان به دلیل «انّی» یعنی پی بردن از معلول به‌علت متوسل می‌شود و در قصیده‌ای به مطلع:

ای خردمند موّحد پاک دین و هوشیار
از امام دین حق یک حجّت از من گوشدار

(ص ۲۳۸)

داستانی از مردی دهری نقل می‌کند که نزد خلیفه آمد و عالم را قدیم خواند و منکر شریعت شد و رسم آن را جمله تزویر و ریا خواند و طبایع و عناصر را علت هستی نامید. خلیفه به آن مرد پر دعوی گفت: صبر کن تا امام راستین بوحنیفه بیاید و تو را جواب گوید. پس کسی را به دنبال بوحنیفه فرستاد. بوحنیفه تا نماز شام نزد خلیفه نرفت مرد دهری که پنداشت بوحنیفه از بیم مناظره با او از آمدن منصرف شده است به رجزخوانی پرداخت. اما سرانجام بوحنیفه آمد و علت تاخیر را چنین بیان کرد:

چون رسیدم بر کرانِ دجله کشتی رفته بود بود نخلی منکر آنجا تختهاشان بر قطار
درهم آمد کشتیئی شد درزهایش ناپدید خود به‌خود بنشست آنجا بر کران رودبار
حلقهای آهنین دیدم ز سنگ آمد برون اندر آمد در مرار و کشتئی شد پایدار
کشتی آنکه پیش آمد من نشستم اندرو زین سبب تأخیرم افتاد ای‌پسر معذور دار
گفت ملحد شرم دار ای بوحنیفه زین دروغ حجتی آورده‌ای کین کس ندارد استوار
گفت آنکه بوحنیفه آن امام دین حق مر امیرالمؤمنین را کای امیر با وقار
خصم می‌گوید که صانع نیست عالم بُد قدیم این ز طبع است و هیولا نیست این را کردگار
آنگهی منکر همی گردد که مصنوعات را صانعی باید مگر دیوانه است این گوش‌دار
تخته‌ای را، صانعی گفتی که می‌باید قدیم می نداری استوارم من روا دارم مدار
ای سگ زندیق کافر خربط مَیشوم دون می نبینی فوق و تحت و کوه و صحرا و بحار
گاه ابر و گه گشاده گاه خشک و گاه نم گاه برف و گاه باران گاه روشن گاه تار
می نبینی بر فلک این خسرو سیّارگان ماه و انجم را ازو روشن همی دارد چونار

(ص ۲۴۳ـ۲۴۲)

آنگاه پس از اشاره به سایر مخلوقات می‌گوید:

صانعی باید حکیم و قادر و قائم به ذات تا پدید آید ز صنع وی بتان قندهار
طبع نادان کی پدید آرد حکیم و فیلسوف عقل از تو کی پذیرد این سخن را بر مدار
این مخالف طبعها با یکدگر چون ساختند آب و آتش خاک و باد ای ملحدک حجّت بیار
رو بگو ایزد یکی قائم به ذات و لم یزل قادر و معطی و دانا خالق برّ و بحار
ما نبودیم او پدید آوردمان از چهار طبع محدث آمد چار طبع و چار فصل روزگار

(ص ۲۴۵)

و بالاخره از زبان بوحنیفه پند می‌دهد که «ملحدان را پیش خود منشان ازین پس زینهار» و در قصیده‌ای دیگر باز در رد فلاسفه و دهریان می‌گوید:

اگر در اعتقاد من به شکّی تا به‌نظم آرم
علی‌رغم تو در توحید فصلی گوش‌دار اکنون
ایا آن‌کس که عالم را طبایع مایه پنداری
نهی علت هیولی را که آن ایدون و این ایدون
هیولی چیست الله است فاعل وین بدان ماند
که رنج بار بر گاو است و آید ناله از گردون
ترا پرسید من خواهم ز سرّ بیضهٔ مرغی
چه گفته است اندرین معنی ترا تلقین کن افلاطون
سپید و زرد می‌بینم دو آب اندر یکی بیضه
وزان یک بیضه چندین گونه مرغ آید همی بیرون
اگر علّت طبایع شد وجود جمله را چون شد
یکی ممسک یکی مُسهل یکی دارو یکی طاعون
از انگوراست و خشخاش است اصل عنصر هر دو
چرا دانش برد باده چرا خواب آورد افیون
همانا اینکه من گفتم طبایع کرد نتواند
نه افلاطون نه غیر او به زرق و حیلت و افسون
خداوندی که آدم را و فرزندان آدم را
پدید آورد از ماء مَهین و از گل مسنون

خداوندی که دایم هست اصحاب معاصی را
جناب فضل او مأمن عذاب عدل او مسجون
همیشه بود او بی ما همیشه باشد او بی‌شک
صفاتش همچو ذاتش حق ولیکن سرّ او مخزون

(ص ۵۴۰ـ۵۳۷)

سنایی و استوای بر عرش

همچنان‌که در بخش ناصرخسرو و اسدی طوسی ذکر شد، یکی از مسائل مورد اختلاف مسلمانان، تعبیر و تفسیر کلماتی مانندِ «ید» و «استوا» و «نور» و «وجه» و نظایر آن است که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است. اهل سنت و اصحاب حدیث می‌گویند خداوند جسم نیست و به جسم شباهت ندارد و بر عرش قرار دارد چنانکه خود فرماید: «الرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرشِ استوی» و چیزی بر آن نمی‌افزایند بلکه استوا را بدون کیفیت می‌شمارند و خداوند نور است همچنان‌که فرمود «اَللّٰهُ نُور السَّموات» و دارای وجه است، زیرا فرمود: «وَیَبْقَی وَجْهُ ربک» و دارای «یَدِیْن» و «عَیْنَیْنِ» است که خود فرمود: «خَلَقْتُ بِیَدَیَّ» و «تجری با عیننا» و روز قیامت با ملائکه می‌آید، چنانکه فرمود: «وَ جَاءَ رَبُّکِ وَالْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً» و بر آسمان دنیا فرود می‌آید، چنانکه در حدیث آمده است و اهل کتاب چیزی بر آن نیفزوده‌اند. معتزله استوا را به معنی استیلا می‌دانند و برخی گویند استیلا به معنی قعود و جایگزینی است.[1] اما سنایی اقوال فوق را نمی‌پذیرد و استوا را از متشابهات می‌داند و اختلاف عقاید در این باب را به‌اختلاف مردمان دربارهٔ فیل در خانهٔ تاریک تشبیه می‌کند:

آن یکی رجل گفته آن یک ید — بیهده گفته‌ها ببرده ز حد
وآن دگر اصبعین و نقل و نزول — گفته و آمده به راه حلول[2]
وان دگر استوا و عرش و سریر — کرده در علم خویشتن تقریر

---

۱. مقالات الاسلامیین ص ۲۸۵ـ۲۸۴.

۲. حلولیه، گروهی که معتقدند، رواست حق‌تعالی به‌صورت شخص ظاهر شود رک. توضیح‌الملل، ص ۱۳۶ و ۲۳۱.

یکی از جهل گفته قعد و جَلس — بسته بر گردن از خیال جرس
وجه گفته یکی دگر قدمین — کس نگفته ورا که مطلبک این[۱]
زین همه گفته قال و قیل آمد — حال کوران و حال پیل آمد[۲]
جل ذکره منزه از چه و چون — انبیا را شده جگرها خون
عقل را زین حدیث پی کردند — علما را علوم طی کردند
همه بر عجز خود شدند مقر — وای آنکو به جهل گشت مصّر
متشابه بخوان در او ماویز — وز خیالات بیهده بگریز

(حدیقه، ص ۷۱)

و باز می‌گوید:

ای که در بند صورت و نقشی — بستهٔ استویٰ علی‌العرشی
صورت از محدثات خالی نیست — در خور عزّ لایزالی نیست
زآنکه نقاش بود و نقش نبود — استوا بود و عرش و فرش نبود
استوا از میان جان میخوان — ذات او بستهٔ جهات مدان
کاستویٰ آیتی ز قرآن است — گفتن لامکان زایمان است
عرش چون حلقه از برون در است — از صفات خدای بی‌خبر است
در صحیفهٔ کلام مسطور است — نقش و آواز و شکل از او دور است
ینزل اللّه هست در اخبار — آمد و شد تو اعتقاد مدار[۳]
رقم عرش بهر تشریف است — نسبت کعبه بهر تعریف است
لامکان گوی کاصل دین این است — سر بجنبان که جای تحسین است

(ص ۶۵)

و به این ترتیب نظر سنایی در مورد کلماتی نظیر «وجه» و «ساق» و «جنب» و «روح» و «ید» که در قرآن کریم منسوب به خداوند است موافق با نظر شیعه است که برای این کلمات معانی دیگری جز معانی ظاهری قائل شده‌اند.[۴]

۱. اشاره به آیهٔ: **«فاینما تولوا فثم وجه الله»** (به هر کجا رو آورید وجه خدا آنجاست)، سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵. و منظور سنایی آن است که مطلب و مراد اهل معنی این آیه است.
۲. داستانِ «فیل در خانهٔ تاریک» در دفتر سوم مثنوی نیز آمده است.
۳. اشاره به حدیثی است از ابی‌هریره «ینزلَ ربنا تبارک و تعالی کل لیلة الی السماء الدنیا» مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۸۵، حاشیهٔ ۱.
۴. رک. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۵۸ـ۵۵.

یدِ او قدرت است و وجه بقاش | آمدن حکمش و نزول عطاش
قدمینش جلالِ قهر و خطر | اصبعینش نفاذ حکم و قدر
هستها تحت قدرت اویند | همه با او و او همی جویند
کی مکان باشدش ز بیش و ز کم | که مکان خود مکان ندارد هم

(ص ۶۵ـ۶۴)

سنایی و رؤیت

علامه مجلسی در بحارالانوار می‌گوید: «بدانکه امت دربارهٔ رؤیت خدای تعالی اختلاف سخن دارند. امامیه و معتزله آن را مطلقاً ممتنع می‌دانند و مشبهه و کرامیه از آن روی که خدای تعالی نزد آنان جسم است قائل به جواز رؤیت حق تعالی در جهت و مکان‌اند. و اشاعره در عین آنکه خداوند را منزه از مقابله و جهت و مکان می‌دانند به جواز رؤیت حق تعالی قائل‌اند.»[1]

سنایی نیز مانند فردوسی دربارهٔ رؤیت اعتقادی موافق با شیعه و معتزله دارد و رؤیت باری تعالی را با چشمِ سر مردود می‌شمارد و ضمن اشاره به «ارنی»[2] گفتن حضرت موسی (ع) چنین می‌گوید:

عقل آلوده از پی دیدار | ارَنی گوی گشته موسی وار
چون برون آمد از تجلّی پیک | گفت درگوش او که تُبْتُ اِلیک
صفت ذات او به علم بدان | نام پاکش هزار و یک برخوان

(حدیقه، ص ۸۱)

و:

جملهٔ عضوهاش دیده شود | تا نشانی ز دوست دیده شود
زانکه این دیده دید نتواند | دیده از دیدنش فرو ماند
دیده را دیدهٔ دگر باید | تا بدان دیده دیدنش شاید
به چنین دیده‌ها که ما داریم | طاقت دیدنش کجا داریم

(مثنویهای حکیم سنایی، ص ۱۳۶)

---

۱. ج ۲، ص ۱۲۲ چاپ سنگی به بعد و نیز رک. به بخش «فردوسی و نظامی» در همین کتاب.

۲. «**قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی**»، (گفت ای پروردگار من بنما مرا که بنگرم به‌تو، گفت هرگز مرا نخواهی دید.) سورهٔ الاعراف. آیهٔ ۱۴۳.

و ضمن تعریض به اشاعره می‌گوید:

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم

(دیوان، ص ۳۸۸)

سنایی و معراج

اعتقاد مسلمانان به معراج براساس آیات سوره‌های اسراء و نجم است.[۱] اما اینکه معراج پیامبراکرم (ص) از کجا تا به‌کجا بوده و آیا جسمانی است یا روحانی و در خواب صورت گرفته یا در عالم بیداری، از مسائل مورد اختلاف متکلمان است. به اعتقاد نسفی: «والمعراج لرسول اللّه صلی‌اللّه علیه و سلم فی الیقظة بشخصه الی السماء حق»[۲] و به این ترتیب به معراج جسمانی و در عالم بیداری قایل است. و لاهیجی در گوهرمراد در بیان «معراج» پیامبراکرم (ص) می‌گوید: «بعضی برآن‌اند که آن قضیه در منام واقع شده و جماعتی برآن‌اند که در یقظه واقع شده بود لیکن بروح تنها لامع الجسد، و بعضی به جسد قایل‌اند: لکن الی المسجد الاقصی لاالی فوق السماء». و حق آن است که در یقظه بود و با جسد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء. چنانکه دال است بر آن احادیث وارده در قضیهٔ معراج و مخالفین مستندند یا به مجرد استبعاد مانند اکثر معتزله، یا به آنچه مروی شده از عایشه که گفت: واللّه ما فقد جسد محمد صلی‌اللّه علیه و آله. و از معاویه که گفت: «انما کانت رؤیا صالحه»، و ضعف روایتین سیما که در مقابل احادیث مستفیضه و قول اکثر عظمای علمای ملت وارد شده و محتاج به بیان نیست.»[۳]

بیشتر شاعران به‌خصوص در مثنویها به مسألهٔ معراج پرداخته‌اند و موافق با

۱. «**سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله لنریه من ایاتنا انه هو السمیع البصیر**»، (منزه است آن خدایی که بندهٔ خود را شبی از مسجدالحرام به مسجدالاقصی که گرداگردش را برکت داده‌ایم سیر داد، تا بعضی از آیات خود را به او بنماییم، هر آینه او شنوا و بیناست) سورهٔ اسرا، آیه ۱. و سورهٔ نجم، آیات ۱۸ـ۱.

۲. مجموع مهمات المتون، ص ۳۲.

۳. فصل بیستم از باب دویم از مقاله سوم «در بیان معراج آن حضرت».

اعتقاد خویش در این موضوع سخن گفته‌اند، سنایی نیز در صفت معراج پیامبراکرم (ص) چنین می‌گوید:

بر نهاده ز بهر تاج قدم / پای بر فرق عالم و آدم
دو جهان پیش همتش بدو جو / سر ما زاغ و ما طغی بشنو[1]
پای او تاج فرق آدم شد / دست او رکن علم عالم شد
بارگیرش سوی ابد معراج / نردبانش سوی ازل منهاج
گفت سبحانش الذی اسری / شده زانجا به مقصد اقصی[2]
در شب از مسجد حرام به‌کام / رفته و دیده و آمده به مقام
بنموده بدو عیان مولی / آیةالصغری و آیةالکبری[3]
یافته جای خواجهٔ عقبی / قبه قرب لیلةالقربی
شده از صخره تا سوی رفرف / قاب قوسین لطف کرده به کف[4]
گفته و هم شنیده و آمده باز / هم در آن شب به جایگاه نماز
قامت عرش با همه شرفش / ذره‌ای پیش ذروهٔ شرفش

(حدیقه، ص ۱۹۵)

سنایی در صفت معراج از الفاظ و اصطلاحات قرآنی که در سوره‌های نجم و الاسراء آمده است عدول نکرده و نیز آنجا که می‌گوید: رفته و دیده و آمده به مقام، به ذکر دیده اکتفا می‌کند و سخنی دایر بر انصراف دیده به چشم سر نمی‌گوید. خاقانی نیز هرچند در ذکر معراج در تحفةالعراقین از رؤیت سخن گفته است از چشم سر ذکری به میان نیاورده است:

رؤیت شده هدیهٔ نزولش / طغری شده آمن الرسولش

(ص ۲۲)

اما نظامی چنانچه شرح آن خواهد آمد به رؤیت با چشم سر تصریح و تأکید می‌کند و می‌گوید:

دیدنش از دیده نباید نهفت / کوری آن کس که به دیده نگفت

---

۱. «**ما زاغ البصر و ما طغی**» (چشم خطا نکرد و از حد درگذشت) سورهٔ نجم، آیه ۱۷.
۲. اشاره به آیه ۱ سورهٔ الاسراء رک. همین کتاب.
۳. «**لقد رای من ایات ربه الکبری**» (به تحقیق دید از آیتهای پروردگارش که بزرگ بود). سورهٔ نجم، آیه ۱۸
۴. اشاره است به سوره نجم، آیهٔ ۹، «**فکان قاب قوسین او ادنی**»، (پس بود قدر دو کمان یا نزدیکتر).

دید پیمبر نه به چشمی دگر	بلکه بدین چشم سر، این چشم سر

(مخزن اسرار، ص ۹)

اما مسألهٔ تفضیل انبیا بر ملائکه مورد اتفاق شیعه و سنی است و به‌گفتهٔ نسفی: «رسل البشر افضل من رسل الملائکه.»[۱] و به گفتهٔ ابن بابویه «اعتقاد ما در شان پیغمبران و رسولان و حجتهای خدا آن است که ایشان افضل از ملائکه‌اند.»[۲] و سنایی در این باب می‌گوید:

شب معراج چون به حضرت رفت	با هزاران جلال و عزت رفت
چون به رفرف رسید روح امین	جست فرقت ز مصطفای گزین
جبرئیل از مقام معلومش	بازگشت و بماند محرومش
گفت شاها کنون تو خود به خرام	که مرا بیش ازین نماند مقام
همچو انگشت سوخته سرو پشت	گردم پا و پنجه و انگشت
جبرئیل این سخن روایت کرد	با ملائک همین حکایت کرد
گفت نز عجز بازگشتم من	یا بگرد نیازگشتم من
مصطفی را صفا و قرب کرام	بر در ذوالجلال و الاکرام
چون ز کونین بدر نهاد قدم	حدثان را بماند و ماند قدم
مر مرا تا به خلق راه نمود	چون گذشتم ز خلق راه نبود
زان مقامی که من بماندم پس	نرسد هیچ وهم و خاطر کس
چون گه رفتنش فراز آمد	به سوی حضرتش نیاز آمد
طوطی جانش چون قفس بشکست	رفت و بر فرق جبرئیل نشست

(حدیقه، ص ۲۲۵ـ۲۲۴)

سنایی و حدوث و قدم قرآن

یکی از مهمترین مسائل علم کلام که به اعتقاد گروهی نامگذاری این علم به این نام نیز به‌همین جهت صورت گرفته است، مسألهٔ حدوث و قدم کلام‌الله یعنی، قرآن است. در میان متکلمان و علمای فرقه‌های مختلف در اینکه کلام خداوند قدیم

---

۱. مجموع مهمات المتون، عقاید نسفی ص ۳۴.
۲. اعتقادات ابن‌بابویه ۱۲۱ـ۱۱۸.

است یا حادث اختلاف‌نظر بسیار است. مؤلفِ کتاب ضحی الاسلام می‌گوید با مراجعه به تاریخ معلوم می‌شود که این مسأله در صدر اسلام مورد بحث نبود بلکه از مباحث لاهوتی علمای یهود بود، چنانکه ابن‌اثیر در طی ذکر عقاید احمدبن ابی دؤاد معتزلی می‌گوید که احمد قایل به خلق قرآن بود و این عقیده را از بشر مریسی که اصلاً یهودی بود و بعد مسلمان و از متکلمان فرقهٔ معتزله شد و او از جهم‌بن صفوان و جهم از جعدبن درهم و او از ابان بن سمعان و او از طالوت و او از دایی خود لبیدبن اعصم یهودی گرفته بود. و لبید از کسانی بود که قایل به خلق تورات بود و خواهرزاده‌اش طالوت در این خصوص کتابی تألیف کرده است.[1]

در زمان بنی‌امیه اعتقاد به قدیم یا ازلی بودن قرآن عمومیت داشت و در زمان هارون‌الرشید با قوت یافتن معتزله این عقیده که قرآن مخلوق و حادث است پنهانی رواج یافت، و در دوره مأمون این اعتقاد آشکار شد و مأمون از آن بشدّت جانبداری کرد و با دستیاری احمدبن ابی دؤاد که قاضیی معتزلی مذهب بود به ایجاد (محنه) یعنی آزمودن اعتقاد قضات به مخلوق بودن قرآن و تفتیش عقاید پرداخت و مخالفان این امر از جمله احمدبن حنبل را به سختی آزار داد و این وضع در عهد معتصم برادر مأمون برقرار بود و در زمان واثق پسر معتصم با تعصب و خشونتی بیشتر ادامه یافت و بالاخره در سال ۲۳۲ با خلافت متوکّل مجادله و مناظره در این باب ممنوع شد و دوره (محنه) پایان گرفت.[2]

اما اختلاف آرا در مورد مسألهٔ حدوث و قدم کلام خدا، یعنی قرآن از این قرار است: اشاعره کلام خدا را صفتی می‌دانند که قائم به ذات خداست نه به حرف و صوت و لغت، و خداوند متکلم است به این کلام که صفت اوست و این کلام ازلی و قدیم است، زیرا حدوث در ذات حق تعالی ممکن نیست. اما معتزله کلام نفسی را منکرند و همین حروف و اصوات و الفاظ را که دلالت بر معانی دارند کلام خدا و مخلوق او می‌دانند و آن اصوات و حروف را قائم به ذات حق نمی‌دانند.[3]

---

۱. تاریخ جمع قرآن کریم، ص ۲۶۵.
۲. همان کتاب، ص ۲۶۳ـ۲۶۰.
۳. همان کتاب، ۲۵۸ـ۲۵۳.

اما اعتقاد شیعه در این باب همان است که از موسی‌بن جعفر (ع) منقول است که در جواب به این سؤال که «در این مسأله که گروهی قرآن را مخلوق دانسته‌اند و جمعی آن را غیر مخلوق شمرده‌اند چه می‌گویید؟»، فرمود: «من آنچه را آنان می‌گویند نمی‌گویم، بلکه می‌گویم که آن کلام خداست.»[1] و شیخ صدوق به این سؤال چنین پاسخ می‌دهد: «از آنجا که مخلوق در لغت به معنی مکذوب نیز آمده است، پس هرگاه کسی قرآن را با این معنی مخلوق پندارد کافر است و اگر کسی آن را غیرمخلوق به معنی غیر مکذوب بداند سخنی درست گفته است و کسی که گمان برد قرآن غیر مخلوق است به این معنی که حادث و مُنزل و محفوظ نیست بر خطاست و نادرست گفته است. و اهل اسلام همگی بر این امر که قرآن حقیقةً و نه مجازاً کلام خداست معتقد و متفق‌اند و هرکه جز این بگوید سخنی زشت و نادرست گفته است.»[2] و به این ترتیب شیعه برخلاف معتزله در این‌مورد به بحثهای مطول فلسفی نمی‌پردازد و خود را در این معرکهٔ خشونت‌بار آرا، که زمانی دراز عالم اسلام را به خود مشغول داشته بود وارد نمی‌کند.

سنایی نیز با آنکه در ابتدای فصل تحت عنوان «فی‌الکلام، ذکر کلام الملک العلام یسهل المرام»، سخن احمد حنبل را نقل می‌کند که «القران کلام‌اللّه غیر مخلوق و من قال مخلوق فهو کافر باللّه العظیم»، اما در خلال بیش از دویست بیتی که در حدیقه تحت عنوان فوق آمده است مطلقاً وارد مبحث حدوث و قدم قرآن نشده است و تنها در یک مورد که نیازمند تفسیر است می‌گوید:

صفتش را حدوث کی سنجد   سخنش در حروف کی گنجد

(حدیقه، ص ۱۷۱)

ازین بیت اعتقاد به حدوث و قدم قرآن استنباط نمی‌شود، بلکه ظاهراً و به گواهی بیت بعد یعنی:

وهم حیران ز شکل صورتهاش   عقل واله ز سر سورتهاش

(همانجا)

---

۱. التوحید للشیخ الصدوق، ص ۲۲۴: «اما انی لااقول فی ذلک ما یقولون ولکنّی اقول: انه کلام اللّه».
۲. همان کتاب، ص ۲۲۵.

مراد آن است که بشر محدث کی می‌تواند قرآن عظیم را وصف کند. و در ابیات زیر نیز سنایی تعریض دارد بر معتزله و بر کسانی که قرآن را همان حروف می‌شمرند یا مسأله حدوث را پیش می‌کشند و یاآن را سلاح جدل قرار می‌دهند:

چه شماری حروف را قرآن — چه حدیث حدث کنی بر آن
که نبینند همچو بیداران — ذات او خفتگان و طراران
حرف با او اگرچه هم خوابه است — بی‌خبر همچو نقش گرمابه است

(ص ۱۷۴)

و:

تو رها کرده نور قرآن را — وز پی عامه صورت آن را
ساخته دست موزهٔ سالوس — بهر یک من جو و دوکاسه سبوس
گه سرودش کنی و گاه مثل — گاه سازی ازو سلاح جدل
گه کنی بر قیاس خود تأویل — گه کنی حکم را برین تحویل
می نگردی مگر به بیغاره — گرد صندوقهای سی پاره

(ص ۱۷۹)

و در رد متکلمانی که به اثبات حدوث و قدم پرداخته‌اند می‌گوید:

متکلم را از راه خیال — غم اثبات حدوث و قدم است

(دیوان، ص ۸۲)

و با توجه دادن مخاطب به معانی قرآن و برحذر داشتن او از اشتغال به ظاهر و حروف قرآن، خود را از مسألهٔ حدوث و قدم برکنار می‌دارد و چنین می‌گوید:

حرف را زان نقاب خود کردست — که ز نامحرمی تو در پردست
حرف و قرآن تو ظرف و آب شمر — آب می‌خور به ظرف در منگر

(حدیقه، ص ۱۷۴)

صدف آمد حروف و قرآن در — نشود مایل صدف دل حر
لفظ و آواز و حرف در آیات — چون سه چوبک زکاسه‌های نبات

(ص ۱۷۵)

و در دیوان می‌گوید:

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا
عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا

(دیوان، ص ۵۲)

سنایی و عقل

سنایی پس از ناصرخسرو بیش از دیگر شعرا به ستایش عقل و خرد پرداخته و علاوه بر آنکه هرجا لازم آمده و مقتضای سخن ایجاب کرده، سخن از عقل گفته، باب چهارم از حدیقه را نیز کلا به «فی صفةالعقل و احواله و افعاله و غایة عنایته و سبب وجوده» اختصاص داده است. سنایی ضمن تفضیل شرع بر عقل، عقل را در پیروی از شرع ارزشمند و در خور ملاحظه می‌داند و در غیر این‌صورت آن را عقال می‌نامد:

ای سنایی گر همی جویی ز لطف حق سنا عقل را قربان کن اندر بارگاه مصطفی
هیچ مندیش از چنین عیاری ایرا بس بود عاقله عقل ترا ایمان و سنّت خون بها
مصطفی اندر جهان، آنگه کسی گوید که عقل آفتاب اندر فلک، آنگه کسی گوید سُهاء
طوقداران الهی از زبان ذوق و شوق عقل را در شرع او خوانند غمخوار و کیا
در شریعت ذوق دین‌یابی نه اندر عقل از آنک قشر عالم عقل دارد مغز روح انبیا
عقل تا با خود منی دارد عقالش دان نه عقل چون منی زو دور گشت آنگه دوا خوانش نه دا
عقل تا کوه است او را شرع نپذیرد ز عزّ
باز چون که گشت گردد شرع بیشش کهربا

(دیوان، ص ۴۳)

و

عقل اگر خواهی که ناگه در عقیلات نفکند گوش گیرش در دبیرستان الرّحمن درآر
عقل بی‌شرع آن جهانی نور ندهد مر ترا شرع باید عقل را همچون معصفر را شخار

(ص ۱۹۰ـ۱۸۹)

مبحث حسن و قبح که آیا شرعی است و یا عقلی بیشتر در کتب کلامی شیعه و معتزله مطرح است. اهل سنت حسن و قبح را موکول به شرع می‌دانند و عقل را در آن دخیل نمی‌دانند، از این‌رو مثلاً در متن عقاید نسفی ذکری از حسن و قبح شرعی و عقلی نرفته است، اما معتزله که به اصالت عقل اعتقاد دارند و اگر چیزی خلاف عقل باشد آن را مشروع نمی‌دانند و شیعه معتقدند «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» و در کتب کلامی خود بسیار به‌این مسأله پرداخته‌اند.[۱]

سنایی نیز موافق با شیعه، عقل و شرع را مثل نور و دیده لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و می‌گوید:

عقل چشم و پیمبری نورست — آن ازین این از آن نه بس دورست

(حدیقه، ص ۳۱۳)

و:

در حروفی که پردهٔ نقل است — آخر شرع اولِ عقل است

از برای صلاح دولت و دین — چشم عقل اولیّست آخربین[۲]

(ص ۲۹۵)

و:

هر مصالح که مصطفی فرمود — عقل داند که گوش باید بود

عقل در پیش اوست همچو رهی — زانکه زو یافت عقل روز بهی

عقل در مکتب هدایت اوست — زیرکی عقل از بدایت اوست

کرده مهمان ز بیم گمراهی — عقل کل را به امر اللهی[۳]

عقل داود وار در محراب — پیش او خرّ راکعاً و اناب

---

۱. رک. به ارشاد الطالبین، ص ۲۵۶ـ۲۵۴.

۲. هرچند عقل یا به تعبیر فلاسفه عقل کل اول ما خلق‌اللّه است اما به عقیده سنایی از بیم گمراهی و از آنجا که از خطا مصون نیست در پناه شرع خزیده است.

۳. اشاره است به آیات ۲۱ و ۲۴ سورهٔ ص: «**و هل اتیک نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب**» و «**و ظن داوود انما فتناه فاستغفر ربّه و خرّ راکعاً و اناب**» داستان حضرت داوود زمانیکه دو برادر بر او وارد شدند و از او در تقسیم میشهای خود داوری خواستند. داوود (ع) پس از داوری دانست که آنها فرشتگان بودند و از جانب خداوند برای آزمایش او آمدند پس استغفار کرد و به سجود و انابه درآمد. برای توضیح بیشتر رک. به تفسیر کشف‌الاسرار، ج ۸، ص ۳۳۷ـ۳۳۴.

پیش او عقل قد خمیده رود | تو به پای آیی او به دیده رود
رهنمای تو راه ایمان است | عقل درکار خویش حیران است
عقل تو در مراتب دل و تن | زندگانی ده است و زندان کن
ره نمایندهٔ تو یزدان است | که پذیرای عقل مردان است
عقل و فرمان کشیدنی باشد | عشق و ایمان چشیدنی باشد
این دو بیرون ز عقل و جان خیزد | این بر آن آن برین نیامیزد
شرع او روح عقل روحانی‌ست | رای تو یار دیو نفسانی‌ست
چون سران بهر چشم زخم، بزن | عقل را پیش شرع او گردن
هرکجا شرع روی خویش نمود | رای در گرد سم او فرسود
عقل خود کار سرسری نکند | لیک با دین برابری نکند
هست با شرع کار رای و قیاس | همچو پیش کلام حق وسواس
رای شرع آنکه نفس را سوزد | رای عقل آنکه شعله افروزد

(ص ۲۰۳ـ۲۰۲)

سنایی عقل را اولوالامری می‌شمارد که فرمانبرداری از او واجب است:

عقل فرمان پادشاهی راست | نز پی لاهی و ملاهی راست
ز اجر ز مر و ناهی خمر اوست | وآنکه بشنیده‌ای اولوالامر اوست

(ص ۳۰۰)

و: عقل جز داد و جز کرم نکند | که اولوالامر خود ستم نکند

(ص ۳۱۳)

به این ترتیب سنایی شرع و عقل را با هم جمع می‌کند و در ستایش چنین عقلی است که می‌گوید:

عقل را هیچ مدح نتوان گفت | جز بدو در مدح نتوان سفت
آنکسی کو به ملک عقل رسید | دو جهان را چنانکه هست بدید
ای خداوند خالق سبحان | من رهی را به ملک عقل رسان

(ص ۳۱۴)

این عقل را با دل مباینت و خلاف نیست بلکه:

هست اعضا چو شهر و پیشه‌وران   عقل دستور و دل در او سلطان

(ص ۳۱۱)

پس اگر اهل شهر در فرمان عقل و دل باشند در راحت‌اند و سربلند و اگر نه، خوارند و خجل. سنایی مانند همهٔ عرفا عقلی را که در برابر عشق یا دل می‌ایستد خوار می‌شمرد و تحقیر می‌کند و با تعریض به فلاسفه می‌گوید:

عقل در کوی عشق نابیناست   عاقلی کار بوعلی سیناست

(ص ۳۰۰)

و

کان شفا کز عقل و نفس و جسم و جان جویی شفا
چون نه از دستور او باشد شفا گردد شقا

کان نجات و کان شفا کارباب سنت جسته‌اند   بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا

(دیوان، ص ۴۳)

همچنین آن عقل که آدمی را به حیلت رهنمون شود از نظر سنایی مذموم است و عقل به شمار نمی‌آید بلکه دهایی است که حس انسان از عقل دزدیده است:

سوی تو عقل صلح یا کین است   اینت ریش ارسوی تو عقل این است
عقل کان رهنمای حیلت تست   آن نه عقل است کان عقیلت تست
از برای صلاح دشمن را   عقل خوانده حواس روشن را
عقل را هرکه با بدی آمیخت   لاجرم عقل جست و او آویخت

(حدیقه، ص ۳۰۰)

عقل کز بهر مال و جاه و دهست   دان که عطار نیست ناک دهست
عقل طرار و حیله‌گر نبود   عقل دو روی و کینه ور نبود
عقل از اشعار عار دارد عار   عقل را با دروغ و هرزه چه کار
عقل بر هیچ دل ستم نکند   به طمع قصد مدح و ذم نکند
آنکه او آب ریز و نان طلب است   وانکه ناشی وانکه بوالعجب است
وانکه از بهر مجمع رندان   کرد تف تموز در زندان

وانکه سرمای دی مهی را باز | بند بر می‌نهد ز روی نیاز
وانکه داهی و آنک سالوسی‌ست | وانکه غماز و آنک ناموسی‌ست
وانکه از سنگ شیشه پردازد | وانکه در حقه مهره می‌بازد
هست بسیار زین نسق به جهان | که حساب و شمار آن نتوان
این همه عقلهای عاریتی است | کز پی جاه و مال و بدنیتی است
این همه زرنمای خاک دهند | همه عطار شکل و ناک دهند
هر دهایی که ناپسندیده است | حس انسان ز عقل دزدیدست
هر چه نیکوست گر به‌دست بد است | آن او نیست گمشدهٔ خرد است
عقل را جز صلاح نبود کار | عقل را در صلاح هرزه مدار

(ص ۳۰۱)

از سوی دیگر سنایی با استناد به‌گفتهٔ پیامبراکرم (ص) که «اول ما خلق‌اللّه تعالی العقل» می‌گوید:

کاول آفریده‌ها عقل است | برتر از برگزیده‌ها عقل است

(حدیقه، ص ۶۲)

و به‌شیوهٔ حکمای الهی ومتکلمانی چون ناصرخسرو معتقد است که عقل و نفس ناطقه به منزلهٔ پدر و مادر عالم جان‌اند:

پدر و مادر جهان لطیف | نفس گویا شناس و عقل شریف
مایه بخش سپهر و ارکان‌اند | پیشکاران عالم جان‌اند

(ص ۳۰۵)

و همچنان‌که پدر و مادر جسمانی سبب وجود جسم‌اند، عقل و نفس‌گویا علت اعتلای روح‌اند و آدمی را به افلاک می‌رسانند:

آن دوت از آروز سپرده به خاک | وآن دوت از قدر برده بر افلاک
حق آن دو شریف را بگذار | حق این هر دو هم فرو مگذار

(ص ۳۰۵)

نفس کلی همچون حاجب بارگاه خرد است و چار طبع و ده حس مرید و سپاه خرداند:

چار طبعش مرید و او پیرست ده حواسش سپاه و او میرست

(ص ۳۰۹)

اما از این همه هیچ‌یک راه برنده به حضرت باری تعالی نیست:

گرچه در علم فیلسوفی تو همچو خورشید در کسوفی تو
گرچه گر منطقی و منطیقی وحدت علم ار ثما طیقی
از هیولی و علت اولی نبری ره به حضرت مولی
چه برآید ز روح انسانی چه گشاید ز نفس حیوانی
دل خویش از خیال خالی کن تنت بردار لا ابالی کن
عقل فعّال را ببر پر و بال نفس کلّی به پای عقل به‌مال
چون گذشتی ز حد ظنّ و قیاس خوانمت بندهٔ خدای‌شناس

(مثنویهای حکیم سنایی، ص ۸۵ـ۸۴)

هرچند سنایی در عزت و جمال عقل می‌گوید:

عزّت عقل هست سوی روان نزد روشن ضمیر پاک روان
غرض امر و دایهٔ آدم عرض نفس و جوهر عالم
هم ورای مراتب اسمی هم‌پذیرای صورت جسمی
مایه و پایهٔ مدارج اسم علت و آلت مراتب جسم
این‌همه عقل را مسلم گشت آسمان عقل و روح سلم گشت
سبب امت و رسولی او علت صورت و هیولی او
او نهادست هم به امر قدم صورت اندر هیولی عالم

(حدیقه، ص ۳۱۰)

و میزان پاداش نیک خداوند را به بنده، عقل می‌داند:

دهد ایزد گه سؤال و جواب هر کسی را به قدر عقل ثواب

(ص ۳۰۵)

و بالاخره هرچند عقل را دلیل راه حق می‌داند و می‌گوید:

عقل در راه حق دلیل تو بس عقل هر جایگه خلیل تو بس

(ص ۲۹۶)

اما این راهبری و دلالت عقل به تنهایی و بی‌تفضل باری تعالی راه به جایی نمی‌برد:

عقل رهبر ولیک تا در او — فضل او مر تو را برد بر او
به دلیلی عقل ره نبری — خیره چون دیگران مکن تو خری
فضل او در طریق رهبر ماست — صنع او سوی او دلیل و گواست
غایت عقل در رهش حیرت — مایهٔ عقل سوی او غیرت
عقل ما رهنمای هستی اوست — هستها زیر پای هستی اوست

(ص ۶۳)

سنایی و عدل و فضل

به گفتهٔ شیخ مفید «عدل جزا بر عمل است به قدر استحقاق و ظلم منع حقوق است و خداوند تعالی عادل است و کریم و جواد و تفضل کننده و رحیم و ضامن گردیده است، جزا بر اعمال و عوض را بر مبتلای به آلام و وعده داده است تفضل را بعد از آن به زیادتی از نزد خود پس فرموده است خداوند تعالی: للذین احسنوا الحسنی و زیادة، (سورهٔ یونس، آیهٔ ۲۶)، پس خبر داده که از برای محسنین است ثواب در آنچه استحقاق دارند و زیادتی از نزد خودش (یعنی حق تعالی) و فرموده است: «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» (سورهٔ الانعام، آیهٔ ۱۶۰) یعنی ده مقابل آنچه مستحق می‌باشد، آن را و: و من جاء بالسّیئة فلا یجزی الا مثلها و هم لایظلمون، (سورهٔ الانعام، آیهٔ ۱۶۰)، یعنی جزا نمی‌دهد او را بیشتر از آنچه استحقاق دارد آن را و بعد از آن ضامن گردیده است عفو را و وعده داده به آمرزش، پس فرموده است سبحانه که: انّ ربّک لذو مغفرة للناس علی ظلمهم، (سورهٔ رعد، آیهٔ ۶) و فرموده است: انّ اللّه لایغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء، (سورهٔ نساء، آیهٔ ۴۸).[۱]

و از آنجا که هیچکس از خلق نمی‌تواند از عهدهٔ شکر خالق برآید و شکر مخلوق با نعمت خالق به هیچ روی برابر نیست، لذا آنچه از ثواب به بنده می‌رسد به مقتضای فضل است نه‌عدل.[۲] این اعتقاد از زبان شیعه به‌صورت این دعای مشهور بیان می‌شود که «الهی عاملنا بفضلک و لاتعاملنا بعدلک». اما آنچه را که

۱. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۸۹.

۲. همانجا.

شیعه به‌صورت دعا بیان می‌کند از نظر اشاعره، خود یکی از مباحث کلامی است، به این نحو که بر خداوند اعطای ثواب در برابر عمل نیک واجب نیست و اینکه خداوند بندگان را در قبال عمل خیر ثواب عطا فرماید صرفاً به مقتضای فضل است و لاغیر. امام‌الحرمین جوینی در کتاب الارشاد در باب ثواب و عقاب و رد بر معتزله دربارهٔ عدل و فضل می‌گوید: «ثواب در نزد اهل حق (یعنی اشاعره) پاداشی حتمی و قطعی نیست و فقط از فضل خداوند است و عقاب نیز به همچنین، ولی اگر واقع شود از عدل خداوند است.»[1] و «عبادات بندگان به‌گونه‌ای سپاس به منعم است و عقلاً بر ادای فریضه عوضی تعلق نمی‌گیرد. بنابراین، اگر خداوند عوضی بدهد مبنی بر تفضل و لطف اوست.[2] برهان‌الدین لقانی در جوهرة التوحید که در آن متن عقاید اشاعره را به شعر درآورده است می‌گوید:

فان یثبنا فبمحض الفضل　　و ان یعذب فبمحض العدل
و قولهم ان الصّلاح واجب　　علیه زور، ماعلیه واجب

(مجموع مهمات المتون، ص ۱۴ـ۱۳)

به این معنی که اگر پاداش خیر دهد از جهت فضل است و اگر عذاب فرماید از عدل، و سخن آنان که گویند پاداش نیک دادن بر خداوند واجب است، بیهوده است و واجب نیست. نظیر آنچه شیخ اجل سعدی گفته است: گر تیغ قهر برکشد، نبی و ولی سردرکشد و گر غمزهٔ لطف بجنباند، بدان به نیکان در رساند:

گر به محشر خطاب قهر کند　　انبیا را چه جای معذرت است
پرده از روی لطف گو بردار　　کاشقیا را امید مغفرت است

(گلستان، ص ۱۸۷)

و باز نظیر آنچه امیر عمادی شهریاری شاعر قرن ششم می‌گوید:

آنجا که نمود لعل تو لطف　　کفّار نینند زشت کردار
وآنجا که نمود جزع تو قهر　　هستند پیمبران گنه کار

(تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۷۴۸).

---

۱. ص ۲۳۱.
۲. همان، ص ۳۲۱.

در ابیات زیر سنایی به مسألهٔ فضل اشاره می‌کند:

در بحر کمال تو، ناقص شده کاملها — در عین قبول تو، کامل شده نقصانها
چون فضل تو شد ناظر چه باک زبی‌باکی — چون ذکر تو شد حاضر چه بیم ز نسیانها
لطف تو همی باید چه فایده از گریه — فضل تو همی باید چه سود ز افغانها

(دیوان، ص ۱۸_۱۶)

و

بر طاعت خود تکیه مکن زانکه به الهام — از عاقبت کار کسی را خبری نیست

(ص ۱۰۰)

و

مهر ذات تست الهی دوستان را اعتقاد — یاد فضل تست الهی غمکشان را غمگسار
دستمایهٔ بندگانت گنج خانهٔ فضل تست — کیسهٔ امید از آن دوزد همی امیدوار

(ص ۲۱۰)

و

بر در فضل و حضرت جودت — بهر انجاز لطف موعودت
آنچه نسبت به‌توست توفیرست — وآنچه از فعل ماست تقصیر است

(حدیقه، ۱۵۱)

هرچند در ابیات فوق این مسأله مشخص نیست که اشارهٔ سنایی به فضل موافق با اعتقاد شیعه است یا اشاعره، اما دو بیت زیر که اعتقاد سنایی را موافق شیعه به کسب بیان می‌کند نشان‌دهندهٔ آن است که بهشت و دوزخ را وابسته به کسب و طاعت می‌داند هرچند باز موافق با شیعه بیشتر متکی به فضل است تا به طاعت و عمل خود[1]:

---

۱. در اکثر دعاهای ماثور از ائمه (ع) و خصوصاً از حضرت سجاد (ع) در صحیفهٔ سجادیه که به زبور آل‌محمد معروف است و همچنین دعای ابوحمزه مکرراً از خداوند خواسته شده است که با بندگان به فضل خود معامله فرماید مانند: «لست اتکل فی النجاة من عقابک علی اعمالنا بل بفضلک علینا. یا: وقد توثقنا منک بالصفح القدیم و الفضل العظیم» رک. «دعای ابوحمزه ثمالی» مفاتیح الجنان.

گر بهشت و دوزخ اندر کسب کس مضمر بود گو بهشت و دوزخ از کسب است مِمّا یکسِبون[1]
آتشِ دوزخ نسوزد بنده را بی‌حجّتی تا نگوید بارها انّا الیکُم مُرسلون[2]

(دیوان ص ۵۳۴)

سنایی و جبر و تفویض

در مسألهٔ جبر و تفویض سنایی قولِ معروف امام صادق (ع) را بیان می‌کند که «نه جبری است و نه تفویضی بلکه امری است میان دو امر»[3] و نیز اشاعره را جبری و معتزله را گاه عدلی و گاه قدری می‌خواند، که جبری شرع را معطل نهاده و عدلی منکر قضاست:

تا بگفت او جبریان را ماجرای امر و نهی تا بگفت او عدلیان را رمز تسلیم و رضا
باز رستند از بیان واضحش در امر و حکم جبری از تعطیل شرع و عدلی از نفیِ قضا
این کمر زایّاک‌نعبدُ بست در فرمان شرع وان دگر تاجی نهاد از یفعل‌اللّه مایشا

(دیوان، ص ۳۶)

همچنین اصحاب جبر را دچار تیرگی رای و اهل قدر را مبتلا به‌خیره سری می‌داند و در قصیده‌ای که در تهنیت صلح خواجه امام محمد منصور سیف‌الحق و شیخ الاسلام سروده چنین می‌گوید:

آنچه بر صورت‌پرستان هری کردی عیان هیچ صورت بین ندارد زان معانی جز خبر
طیلسان داران دین بودند آنجا نعره زن خانقه داران جان بودند آنجا جامه در
حنبلی چون دید چشمت چشم او شد همچو سیم اشعری چون دید رویت روی او شد همچو زر

---

۱. «فویلٌ لهم ما کتبت ایدیهم و ویلٌ لهم ممّا یکسبون»، بقره، آیهٔ ۷۹ (پس وای بر آن‌ها بدانچه نوشتند و وای بر آنها از سودی که می‌برند) و نیز اعراف، آیهٔ ۶۹ و یونس ۵۲ و زمر ۲۴.

۲. «قالوا ربّنا یَعْلَمُ اِنّا الیکم لمرسلون و ما علینا الاّ البلاغ المبین» (گفتند پروردگار ما می‌داند که ما به‌سوی شما فرستاده شده‌ایم، و بر عهدهٔ ما جز پیام رساندن آشکار هیچ نیست) یس، آیهٔ ۱۶

۳. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۲۷_۲۶.

عقل این می‌گفت اذجاء القضا ضاق القضا
جان آن می‌گفت اذا جاءالقدر ضاع اَلحَذر
از پی احیای شرع و معرفت کردی جدا
تیرگی زاصحاب جبر و خیرگی ز اهل قدر
این کنون ز «الحکم‌اللّه» نقش دارد بر نگین
وان دگر ز ایّاک‌نعبد، حلقه دارد بر کمر

(ص ۲۲۶)

و:
ای شده پیر و عاجز و فرتوت ‌‌‌‌‌ مانده در کار خویشتن مبهوت
متردد میان جبر و قدر ‌‌‌‌‌ غافل از عین عزّت جبروت
مگذر از حکم «آیةالکرسی» ‌‌‌‌‌ سنگ بفکن چو یافتی یاقوت

(ص ۱۰۵)

در حدیقه نیز سنایی با صراحتی که در ابیات فوق دیده می‌شود، نه جانب جبر را می‌گیرد و نه طرف اختیار را، چنین می‌گوید:

ای خوشا راه دین و امر خدای ‌‌‌‌‌ از گل تیره رو بر آر دوپای
در ره جبر و اختیار خدای ‌‌‌‌‌ بی‌تو و با تو نیست کار خدای
همه از کارکرد اللّه است ‌‌‌‌‌ نیکبخت آن‌کسی که آگاه است

(ص ۱۶۱)

و:
جبر را مارمیت کن از بر ‌‌‌‌‌ باز دان از رمیت سرّ قدر[1]

(ص ۱۶۴)

و بالاخره در بیت زیر در ستایش رسول‌اکرم (ص) می‌گوید:

محو گشت از هدایتش گبری ‌‌‌‌‌ قدری شد به سعی او جبری

(ص ۱۹۹)

که در مصرع اول اشاره شده است به خدیث «القدرية مجوس هذا الامة»[2] که این

۱. سورهٔ انفال، آیه ۱۷، «**ما رمیت اذ رمیت و لکن اللّه رمی**»، (و نینداختی تو چون انداختی مشت خاک را، ولیکن انداخت خدا).
۲. مصباح الهداية، ص ۳۱.

حدیث را اشاعره و معتزله به تعریض دربارهٔ یکدیگر به‌کار می‌برند، و در مصرع دوم نیز روشن نیست که قدری جبری شده است و یا جبری قدری گشته، ولی در عین حال توجه سنایی را به «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»[۱] بیان می‌کند.

سنایی و شق‌الصدر[۲]

اهل سنت آیهٔ «الم نشرح لک صدرک»، را دلیل بر شق‌الصدر جسمانی پیامبراکرم (ص) می‌دانند. ابراهیم‌بن طهمان می‌گوید از سعید دربارهٔ تفسیر آیهٔ «الم نشرح لک صدرک» پرسیدم گفت: «برای من از اَنَس‌بن مالک روایت شده است که می‌گفت شکم پیامبر را از بالای سینه تا پایین ناف شکافتند و دل او را بیرون آوردند و در طشتی زرین شستند و با حکمت و ایمان انباشتند و به‌جای خود برگرداندند.»[۳] در تفاسیر شیعه از قبیل تبیان طوسی و مجمع البیان طبرسی و تفسیر برهان و تفسیر ابوالفتوح رازی اشاره‌ای به‌این موضوع نشده است مجلسی نیز در اصالت این روایت تردید کرده است.[۴] اما سنایی در این مورد با اهل سنت موافقت دارد و چنین می‌گوید:

«اندر گشادن دل وی»

سینهٔ او گشاد روح نخست	هرچه جز پاک دید پاک بشست
درز برداشت در زمان از وی	بند بگشاد همچنان از وی
سینه‌ای را که حق حکم باشد	درز بگشادنش چه کم باشد
بهر آن تا کند درین بنیاد	چون رفو بینداز رفوگر یاد
از پر جبرئیل گشت درست	آن جراحت به امر ایزد چست

(حدیقه، ص ۲۰۱ـ۲۰۰)

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰.
۲. مسألهٔ شق‌الصدر از مسائل کلامی نیست و فقط ازین جهت عنوان شده است که در این‌مورد عقیدهٔ سنایی موافق با اهل سنت است.
۳. دلایل النبوة، ج ۱، ص ۱۸۷.
۴. همان، ص ۳۰۴.

سنایی و جواز لعن بر یزید

اگرچه این مسأله بیشتر مربوط به فقه است، ولی از آنجا که متکلمان نیز در این‌باره اظهارنظر کرده‌اند تا حدی جنبهٔ کلامی به خود گرفته است. قاضی ابن‌خلکان در وفیات الاعیـان می‌گوید: «از کیاالهراسی[1] دربارهٔ یزیدبن معاویه سؤال شد و او کتباً پاسخ داد که او از صحابهٔ پیامبر نبود، زیرا در زمان عمر زاده شد اما از سلف دربارهٔ او نظرهایی اظهار شده است و امامان سنت احمدبن حنبل و مالک‌بن انس و ابوحنیفه هر کدام دربارهٔ او یکبار به تصریح و یکبار به اشاره و تلویح سخن گفته‌اند. اما من دربارهٔ او بی‌هیچ اشاره و تلویح و به تصریح و آشکارا سخن می‌گویم و چگونه چنین نباشد که او نردباز و یوزباز و باده‌گسار و سیاه‌مست است و اشعارش دربارهٔ شراب مشهور. و سپس بر پشت ورقه چنین نوشت که اگر کاغذ بیشتری در اختیار می‌داشتم و چشمم اجازه می‌داد عنان قلم خویش را دربارهٔ رسواییهای این مرد رها می‌کردم. پس نامه را امضا کرد.»[2] سپس ابن‌خلکان به نقل قولی از غزالی در این مورد پرداخته است که بیشتر جنبهٔ استدلال کلامی دارد مبنی بر اینکه: «لعن بر مُسلم جایز نیست و آنکه مسلمانی را لعن کند خود ملعون است و پرهیز از سوءظن واجب است» و فرهاد میرزا معتمدالدوله که تاریخ ابن‌خلکان زیر نظر و به سعی او به طبع رسیده است در حاشیهٔ این صفحه می‌نویسد: چه خوب گفته شده و گمانم گوینده، امیر علیشیر نوایی است که

ای‌که گفتی بر یزید و آل او لعنت مکن   زآنکه شاید حق‌تعالی کرده باشد رحمتش
آنچه با آل نبی اوکرد اگر بخشد خدای   هم ببخشاید تو را گر کرده باشی لعنتش

به اعتقاد غزالی که در احیاء العلوم با نوعی تجاهل دربارهٔ این مسأله سخن گفته است: «اگر گفته شود که آیا لعن بر یزید از آن‌جهت که قاتل یا آمر به قتل حسین است جایز است یا نه؟ می‌گوییم این مسأله، اصلاً ثابت نشده است پس جایز نیست که گفته شود که او قاتل یا آمر به چیزی است که اثبات نشده تا چه برسد

۱. علی‌بن محمدبن علی الطبری الشافعی م. ۵۰۴ در بغداد.
۲. ص ۳۵۵.

به لعنت، زیرا جایز نیست بدون تحقیق مسلمانی را به گناه کبیره‌ای متهم سازند.»[۱]
اما سنایی در نفرین و لعنت بر یزید و قوم او تردید روا نمی‌دارد و چنین می‌گوید:

داستان پسر هند مگر نشنیدی — که از او بر سر اولاد پیمبر چه رسید
پدر او لب و دندان پیمبر بشکست — مادر او جگر عم پیمبر بمکید
خود به ناحق حق داماد پیمبر بگرفت — پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
بر چنین قوم چرا لعنت و نفرین نکنم — لعنةاللّه یزیدا و علی حب یزید

(دیوان، ص ۱۰۷۲)

و در حدیقه می‌گوید:

مرد عاقل بر آن کسی خندد — کز پی خویش نار بپسندد
دین به‌دنیا به خیره بفروشد — نکند نیک و در بدی کوشد
خیره راضی شود به‌خون حسین — که فزون بود وقعش از ثقلین
آنکه را این خبیث حال بود — مؤمنان را کی ابن‌خال بود
من ازین ابن‌خال بیزارم — کز پدر نیز هم دل‌آزارم
پس تو گویی یزید میر من است — عمرو عاص پلید پیر من است
آنکه را عمرو عاص باشد پیر — یا یزید پلید باشد میر
مستحق عذاب و نفرین است — بدره و بد فعال و بد دین است
لعنت دادگر بر آن‌کس باد — که مر او را کند به نیکی یاد
من نیم دوستدار شمر و یزید — زان قبیله منم به عهد بعید
هرکه راضی شود به بد کردن — لعنتش طوق گشت در گردن

(ص ۲۷۲ـ۲۷۱)

از مباحث کلامی، دیگر موارد قابل ذکر در شعر سنایی از این قرار است:
الف) دربارهٔ شفاعت[۲] پیامبراکرم (ص) می‌گوید:

واسطه کیست پیش پرده سرای — جز ازو در میان خلق و خدای
گر شریف‌اند و گر وضیع همه — کرم او بود شفیع همه

(ص ۲۰۲).

ب) دربارهٔ ارزاق و آجال پس از ذکر حدیث «فرغ‌اللّه تعالی عن الخلق و الخلق

۱. ج ۳، ص ۱۱۹.
۲. درباره «شفاعت» رک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

و الاجل و الرزق»، آن را تأویل می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که

هرچه زینجا بری نگه دارند / در قیامت همانت پیش آرند
نیست آنجا تغیّر و تبدیل / نشود نیک بد به هیچ سبیل
چیزی آنجا به کس نخواهد داد / دادنی داد وان دگر همه باد
خیز و برخوان اگر نمی‌دانی / سرّ این از کلام ربانی
لن تجد سنتش ز تبدیلا / لن تجد ملتش ز تحویلا[1]
نیست بر حکم قاطعش تبدیل / نیست بر امر جامعش تحویل

(ص ۱۳۷ـ۱۳۶)

و در اعتقاد به نکیر و منکر که به عقیدهٔ شیعه نام دو ملک است که به امر خداوند فرود می‌آیند بر میت، پس سؤال می‌کنند او را از پروردگارش و پیغمبرش و دین و امامش[2] و به اعتقاد اهل سنت از پروردگارش و پیامبرش می‌پرسند[3] می‌گوید:

هرکه لاخَوفٌ عَلیهم گوید اندر گوش تو / هم تواند گفت در گورت وَهُم لا یحزَنوُن

(دیوان، ص ۵۳۶)

که اشاره است به آیه «انّ الذّین قالوا ربّنا الله ثم استقاموا تتنزّل علیهم الملائکة الاّ تخافوا و لاتحزنوا وابشروا بالجنّة الّتی کنتم توعدون.» (بر آنان گفتند: پروردگار ما اللّه است و پایداری ورزیدند، فرشتگان فرود می‌آیند که مترسید و غمگین مباشید، شما را به بهشتی که وعده داده بودند بشارت است).[4] و دربارهٔ کرامت اولیا و ائمه که مورد قبول اشاعره و شیعه است.[5] می‌گوید:

حق شناسم کرامت و معجز / فرق ننهم میانشان هرگز

(مثنویهای حکیم سنایی، ص ۸۹)

---

۱. سورهٔ فاطر، آیه ۴۳، «فلن تجد لسنت اللّه تبدیلا و لن تجد لسنت اللّه تحویلا»، (در سنت خدا هیچ تبدیل نمی‌یابی و در سنت خدا هیچ تغییری نمی‌یابی).
۲. رک. به اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۸۱ـ۷۸.
۳. کتاب الارشاد، ص ۳۱۷.
۴. سورهٔ فصلت، آیهٔ ۳۰.
۵. العقائد النسفیه، ص ۳۵ـ۲۷. و رک. به گوهرمراد فصل چهاردهم از باب سوم از مقالهٔ دویم، در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث امور خوارق و عادات. و مصباح‌الهدایه ص ۴۴ـ۴۲. و الاعتقاد و الهدایه بیهقی باب القول فی کرامات الاولیا، ص ۲۰۴ـ۱۹۸.

عمعق بخارایی

شاعر بزرگ و استاد مسلم ادب زمان خود عمعق بخارایی (۵۴۲ ه ق) کمتر به مسائل کلامی در شعر پرداخته و تنها مطلع و چندبیتی از یک قصیدهٔ او را می‌توان در این مورد ذکر کرد که اعتقاد اشاعره را دربارهٔ قضا و قدر و خلق افعال[1] بیان می‌کند:

عنان همت مخلوق اگر به‌دست قضاست — چرا دل تو چرا گاه چون و چند و چراست
گر اعتقاد درست است اعتراض محال — ور اعتراض صواب است اضطراب خطاست
به جدّ و جهد نگردد زیادت و نقصان — هر آنچه بر من و بر تو ز روزگار قضاست
صفات خاص خداوند بنده را نسزد — به هیچ حال، خدایی و بندگی نه رواست
به پیریم همه کس سرزنش کنند همی — گناه من چه در این از خدای باید خواست
نه اختیار من است این چو اختیار کسی است — که هرچه بر من و تو حکم کرد حکم رواست

(دیوان، ص ۱۳۴ـ۱۳۳)

قوامی رازی

در دیوان قوامی رازی (۵۶۰ ه ق) شاعر شیعی مذهب به‌چند مورد از مسائل کلامی اشاره شده است. قوامی رازی دربارهٔ عدل[2] مطابق با اعتقاد شیعه می‌گوید:

هرگز نکند ظلم نه خواهد نه پسندد — زو عدل بلا ظلم بود خیر بلا شر
مؤمن بود آن‌کس که نهد پای بدین راه — کافر بود آن‌کس که کند پشت بدین در

(ص ۱۶۴)

و در رد مشبهه و مجسمه و دهری‌مذهبان یا معطله و رد استوای جسمی بر عرش می‌گوید:

دور است ز تشبیه و ز تعطیل و ز تخییل — فرداست ز انباز و ز همتا و ز همسر
بدبخت کسی بود که تشبیه درو بست — بیچاره ندانست مصوّر ز مصور
گفتند که بر عرش نشیند ملک‌العرش — نادان همه اندر سر گفتار کند سر

---

۱. دربارهٔ «قضا و قدر و خلق افعال» رک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

۲. دربارهٔ عدل و توحید و جبر و اختیار و خلق افعال و خلق قرآن و امامت و لزوم نص برای امام و علم ائمه رک. به بخش «ناصرخسرو و سنایی» در همین کتاب.

بر عرش چگونه بود آن خالق بی‌چون کز درگه او عرش چو حلقه است بدر بر

(همانجا)

و دربارهٔ مخلوق بودن قرآن می‌گوید:

از دست قدرت و قلم و امرو لوح کُن قرآن نگارکرد و همه عذر او بخواست

(ص ۷۴)

و در رد جبری‌مذهبان که حق‌تعالی را خالق افعال بندگان از خیر و شر می‌دانند، ضمن اشاره به شفاعت پیامبراکرم (ص) می‌گوید:

ما زشت فعل و بسته بر او فعل خویشتن با ما اگر عتاب کند دون حق ماست
گر فعل فعل ماست سزای عقوبتیم اکنون که نیست از شرف و جاه مصطفاست

(همانجا)

و همچنین به اعتدال و میانه‌روی میان جبر و اختیار توصیه می‌کند:

طریق عدل نگه‌دار در ره توحید به گرد جبر مگرد ای عزیز من زنهار

(ص ۷۵)

قوامی در نص حق‌تعالی بر امامت امیرالمؤمنین علی (ع) و تفضیل او بر دیگران با استناد به حدیثِ کساء[1] و علم ائمه می‌گوید:

گفت ایزد ای محمد قائم مقام تو هست از پس تو آنکه کنون با تو در عباست
از علم او و علم تو در شرع زینت است وز نام او و نام تو بر عرش استواست
در روزگار تو، چو دگر قوم مقتدیست بر امّت تو از پس تو چون تو مقتداست
داماد و ابن عمّ و وصیّ و برادر است کت هم سراست و هم دم و هم درد و هم دواست

(ص ۷۵)

۱. حدیث کساء که به صور و الفاظ مختلف از طریق اهل سنت و شیعه روایت شده، اجمالاً از این قرار است که روزی حضرت فاطمه و حسنین و علی (ع) در خانهٔ خود بودند و خود را درگلیم یا عبایی پوشانیده بودند و پیامبراکرم (ص) که به دیدن آنان آمده بود نیز به آنان ملحق شد، آنگاه آیهٔ «**انما یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا**» سورهٔ احزاب، آیهٔ ۳۳، در شان این مقام نازل شد، و از کاملترین صورتهای روایت شده این حدیث یکی آن است که ام‌سلمه همسر پیامبراکرم (ص) روایت کرده است.

و

ولیکن یقین دان که فاضلتر است محمد ز پنج و علی از چهار
خلافی نکردی علی با عمر تو اندر میانه تعصّب میار
چه باشد که باشند امامان حق بدین دم مرا نص، تو را اختیار
همه پاک و معصوم و نص از خدای پیمبر وقار و فرشته شعار
ز جد و پدر یافته علم دین نه از روزگار و نه ز آموزگار

(ص ۱۴۴ـ۱۴۳)

و در ولایت و امامت امیرالمؤمنین علی (ع) و یازده فرزندش می‌گوید:

بعد از احمد دامن مهر علی درپای کش ز آنکه بس ناخوش بود بی‌سر گریبان داشتن
وز پس او یازده سیّد که او را واجب است اعتماد عقبی و دنیا برایشان داشتن
حبّ اهل البیت و اصحاب آن‌چنان دارم به‌طبع کم به تیغ از دوستیشان باز نتوان داشتن

(ص ۱۳۲)

و همچنان‌که در موارد فوق ملاحظه شد قوامی رازی در مسائل کلامی تنها به بیان اعتقاد اکتفا کرده و مانند ناصرخسرو و سنایی به بحث و استدلال و استناد به آیات و احادیث متعدد نپرداخته است.

انوری

مواردی که انوری (۵۶۵ هـ ق) در ضمن مدح ممدوح اشاره‌ای مختصر به موضوعات کلامی و اصطلاحات متکلمان کرده است عبارت‌اند از:

الف) در قصیده‌ای به مطلع «خسروا بخت همنشین تو باد/مشتری در قران قرین تو باد»، می‌گوید:

در براهین رؤیت ایزد برترین حجتی جبین تو باد

(دیوان، ج ۱، ۱۱۷)

که اشاره است به اعتقاد اشاعره مبنی بر امکان رؤیت حق‌تعالی.[1]

۱. دربارهٔ مسأله رؤیت رک. به بخش فردوسی در همین کتاب.

ب) دربارهٔ عجز از معرفت در قطعه‌ای می‌گوید:

در دایرهٔ جهان محدث چون حادثهٔ تو مشکلی نیست
در تو که رسد که در ره تو جز منزل عجز منزلی نیست
در بحر تحیّر تو پایاب کی سود کند که ساحلی نیست

(ج ۲، ۷۹۲)

که بیان‌کنندهٔ عبارتی است که اغلب متکلمان و نیز صوفیه در ابتدای کتب خود از ابوبکر صدیق نقل می‌کنند که «العجز عن الادراک ادراک»[۱]

سوزنی سمرقندی

در دیوان سوزنی سمرقندی (۵۶۲ یا ۵۶۹ هـ ق) در قصیده‌ای که در مدح امیرمؤمنان (ع) سروده شده است،[۲] صفات و اختصاصات (امام)[۳] مبنی بر مذهب شیعه بیان شده است و شاعر تقریباً به بیشتر ادلهٔ عقلی و نقلی که متکلمان شیعه برای اثبات ولایت بلافصل حضرت علی (ع) عنوان کرده‌اند، استناد کرده است:

نگر که ایزد شمشیر خویشتن به که داد به که سپرد پیمبر پس از فراغ حسام

(دیوان، ص ۲۷۴)

که در مصرع اول اشاره به شمشیر موسوم به ذوالفقار و سپردن آن از سوی جبرئیل به پیامبراکرم (ص) است[۴] و در مصرع دوم اشاره است به سپردن پیامبراکرم (ص)،

---

۱. کشف‌الحقایق، ص ۳۲۰.

۲. این قصیده مطابق با آنچه مصحح دیوان سوزنی متذکر شده است در نسخهٔ «س» از نسخ مورد استفاده ایشان یافت نشده و ظاهراً نیز تناسبی با سبک و روش سوزنی سمرقندی ندارد، ولی به‌هر حال، به‌عنوان شعر قرن ششم مورد بررسی قرار گرفت.

۳. دربارهٔ امامت و صفات و اختصاصات امام و آیات و احادیث مربوط به آن ر.ک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

۴. «سألت اباالحسن الرضا علیه‌السلام عن ذی‌الفقار سیف رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله: من این هو؟ فقال هبط به جبرئیل (ع) من السماء کان علیه حلیة من فضة و هو عندی.» (از ابوالحسن حضرت رضا (ع) دربارهٔ ذوالفقار شمشیر رسول خدا که درود خدا بر او و یاران او باد. پرسیدند که آن کجاست فرمود جبرئیل آن را از آسمان برای او آورد و زینتی از نقره بر آن بود و آن شمشیر اکنون نزد من است). عیون اخبار الرضا، ص ۲۱۴.

زره و شمشیر خود را به هنگام رحلت به حضرت علی (ع) که بنا برمبانی کلامی شیعه (سلاح پیامبر) در نزد وصی او ودیعه خواهد ماند، و براساس حدیث متواتر از حضرت علی (ع) در مورد تنصیص برخلافت و وصایت امام حسن مجتبی (ع) که «یا بنی امرنی رسول‌اللّه ان اوصی الیک کتابی و سلاحی کما اوصی الی و دفع الی کتابه و سلاحه ... »[1] این موضوع نزد شیعه از مسلمیات است.

و یا این ابیات که شبیه به اشعاری است که ناصرخسرو در این باب سروده است:

نگر که دست که بگرفت مصطفی به غدیر　　که را امام هدی خواند و فخر وزین و همام
امام آنکه خدای بزرگ روز غدیر　　به فضل کرد به نزدیک مصطفی پیغام

(ص ۲۷۵)

که به‌اعتقاد امامیه اشاره است به آیهٔ «**یا ایّها الرسول بلّغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته**»، (ای پیامبر، آنچه را از پروردگارت بر تو نازل شده است به مردم برسان. اگر چنین نکنی امر رسالت او را ادا نکرده‌ای).[2] و یا این بیت:

مرا امام هم از جایگاه وحی خداست　　ز جایگاه نبی مر تو را امام کدام

(ص ۲۷۴)

که اشاره است به لزوم نص جلی و خفی بر امامت امام برحسب معتقدات شیعه، و یا در ابیات زیر:

امام آنکه به پیش بتان نکرده نماز　　نکرده جز ملک‌العرش را صلوة و صیام
امام آنکه بجز طاعت خدای نکرد　　بر او امام پسندی تو عابد اصنام

(ص ۲۷۵)

که لزوم عصمت امام (ع) را در تمام ادوار زندگی، قبل و بعد از تشرف به مقام امامت بیان می‌کند، و طعن بر خلفایی است که قبل از اسلام مدت زمانی بت‌پرست

---

۱. مفتاح الباب، «الباب الحادی عشر»، ص ۲۰۲.
۲. سورهٔ مائده، آیهٔ ۶۷ رک. به تفاسیر شیعه ذیل آیهٔ شریفهٔ از جمله مجمع‌البیان ج ۲ ص ۲۲۳.

بوده‌اند و اینکه به اتفاق مسلمین علی (ع) هیچگاه بر بت سجده نکرده است:

امام آنکه فدا کرد تن به جای نبی   ز وقت خفتن تا صبح روز دادن بام

(همانجا)

که اشاره به داستان «لیلةالمبیت» است.

و

امام آنکه به روزه بدی سه روز و سه شب   طعام داد به سائل به وقت خوردن شام

(همانجا)

که مستند است به آیات «**یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شرّه مستطیرا و یطعمون الطعام علی حبّه مسکینا و یتیما و اسیرا**» (وفا می‌کنند به نذر و می‌ترسند روزی را که هست آسیبش آشکار و می‌خورانند طعام را بر دوستیش به فقیر و یتیم و اسیر). که با اعتقاد بسیاری مفسرین اعم از اهل سنت و شیعه در شأن حضرت امیرالمؤمنین و حضرت فاطمه (ع) نازل شده است.[۱]

---

۱. سورة الدهر (هل اتی) آیات ۷ و ۸. در ترجمهٔ تفسیر طبری آمده است که «و این چنان بود که علی و فاطمه رضی‌الله عنهما یک روز روزه داشتند و ایشان را چهار قرص جوین به‌دست آمده بود و چون نماز شام درآمد و روزه خواستند گشود. آن قرصها هر یکی‌یکی برداشتند علی و فاطمه و الحسن و الحسین رضی‌الله عنهم اجمعین و سائلی به در سرای دعا کرد و گفت که مسکینم و به طعام حاجت است کی از برای خدای طعامی دهد؟ و علی قرص خویش برداشت و بدو داد و فاطمه و الحسن و الحسین موافقت او کردند و ایشان نیز بدادند. و دیگر روز همچنان روزه داشتند و شب را چهار قرص دیگر جوین راست کردند و نماز شام چون افطار خواستند کرد دیگر بار بر در سرا یکی دعا کرد و گفت که من یتیمم و به طعام حاجت است از بهر خدای را کی این یتیم را طعامی دهد؟ و دیگر بار امیرالمؤمنین علی قرص خویش ایثار بدان یتیم کرد و ایشان نیز موافقت کردند و هرکسی آن خود بدادند و هیچ نخوردند و دیگر روز همچنان روزه داشتند و همچنان شب را چهار قرص جوین براست کردند و چون شب درآمد و افطار خواستند کرد دیگر بار یکی بر در سرای دعا کرد و گفت که از بهر خدای تعالی این یسیر (اسیر) را طعام دهید که یسیرم و به طعام حاجت دارم و دیگر بار امیرالمؤمنین علی رضی‌الله عنه قرص خویش بدان اسیر ایثار کرد و ایشان نیز موافقت کردند و هرکسی آن خود بدادند و همچنان دیگر روز روزه داشتند، چنانکه گفت عزوجل و یؤثرون علی انفسهم و لو کان بهم خصاصة.

پس از سه روز جبرئیل علیه‌السلام آمد و هفت آیت قرآن اندر شأن ایشان بیاورد از آنجا که گفت: **یؤفون بالنذر و یخافون یوماً**، الی قوله **و کان سعیکم مشکورا**. و این همه اندر شأن ایشان آمده است و اندر ثوابها که خدای عزوجل ایشان را نهاده است بدان جهان.» و نیز ر ک به تفسیر گازر، ج ۱۰، ص ۲۴۰. و تفسیر کشف‌الاسرار، ج ۱۰، ص ۳۱۹.

رشید وطواط

رشید وطواط (۵۷۲ هـ ق) که یکی از دانشمندترین شاعران ایران و دارای مقامی بلند در زبان و ادب فارسی و عربی است، گاهگاه در بعضی از ابیات اشاره یا تصریحی به مسائل کلامی دارد. امّا در مجموع مباحث کلامی متعددی را عنوان نکرده و از آنچه اشاره کرده است اعتقاد مذهبی شخص او به‌طور دقیق مشخص نیست. زیرا، گاه در مقام بیان عقاید اشاعره و رد معتزله است و گاه نیز اشاراتی حاکی از اعتقاد به عدل و مبانی تشیع دارد. اما اشارات یا تصریحات رشید به مسائل کلامی از این‌قرار است:

الف) در قصیده به مطلع:

ای بر مراد رای تو ایام را مضا　　بسته میان به طاعت فرمان تو قضا

می‌گوید:

تا در مسیر اختر و دور سپهر هست　　قسم یکی سعادت و قسم یکی شقا

(دیوان، ص ۴)

که گذشته از معنای عام این بیت اشاره دارد به مسأله سعادت و شقاوت و عقیده مبتنی بر حدیث: «السعید سعید فی بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه» و نص اعتقادی: «والسعید قد یشقی والشقی قد یسعد والتغیر یکون علی السعادة و الشقاوة دون الاسعاد والاشقاء و هما من صفات‌اللّه و لاتغیر علی‌اللّه و علی صفاته»[1]. (سعید ممکن است شقی، و شقی ممکن‌است سعید گردد و این تغیر در سعادت و شقاوت‌است نه در فعل حق‌تعالی، که سعید گرداندن شقی و شقی‌گرداندن سعید باشد، زیرا تقدیر سعادت و شقاوت از خداست و تغییرپذیر نیست).

ب) در قصیده به مطلع:

ای جاه تو فراخته اعلام کبریا　　صافی‌ست اعتقاد تو از کبر و از ریا

می‌گوید:

---

۱. مجموع مهمات المتون عقاید نسفی، ص ۳۱. و نیز رک. به مبحث سعادت و شقاوت در بخش «فردوسی» در همین کتاب.

کردم خطا که دور شدم از تو و رواست جز بر خدای عزوجل بر همه خطا

(ص ۷)

که در این بیت به مسألهٔ امکان و جواز سهو و خطا بر انبیا در حال نبوت ایشان که اعتقاد عامهٔ اشاعره و اهل سنت است اشاره می‌کند[۱] و شیعه را خلاف این اعتقاد است.[۲]

ج) در قصیده به مطلع:

ای صورت سیادت وای مایهٔ سخا بّر تو بی‌نفاق و عطای تو بی‌ریا

می‌گوید:

یک کس در اختلال نمانده‌ست و اعتزال از سعی‌های خوب تو در ملک پادشا

(ص ۱۶)

که شاید در این بیت غرضِ شاعر از کلمهٔ اعتزال معنای لغوی آن گوشه‌گیری نباشد، بلکه مراد آن باشد که از مساعی نیکوی ممدوح از اشخاص مختل‌الاعتقاد یا معتقدان به اعتزال، دیگر در قلمرو سلطنت کسی باقی نمانده است.

د) در قصیده به مطلع:

ایا برنده به احباب قصهٔ احباب ایا دهنده به اصحاب نامهٔ اصحاب

در شریطه و در مقام دعا می‌گوید:

همیشه تا که ز ایزد بود به وعد و وعید جزای عدل ثواب و سزای ظلم عقاب

(ص ۴۸)

---

۱. امام‌الحرمین جوینی در کتاب الارشاد در فصل «عصمت انبیا» می‌گوید: «اگر گفته شود که عصمت انبیا از معاصی، واجب است می‌گوییم که در مورد گناهانی که به دین آسیب رساند عصمت انبیا واجب است. اما در مورد گناهان صغیره دلیل قاطع سمعی بر نفی و اثبات آن در نزد من موجود نیست.» و اکثر علمای اهل سنت از جمله اشعری عصمت از کفر و کبایر را بر نبی واجب می‌دانند و از صغایر نیز غیر از «الخسة والدناءة کسرقة لقمة» عصمت از دیگر صغایر را واجب نمی‌دانند. اما بعضی از اشاعره در این‌باب با ابوالحسن اشعری موافقت ندارند. کتاب الارشاد، ص ۲۹۸.

۲. لاهیجی در بیان وجوب عصمت انبیا می‌گوید: «حق وجوب عصمت انبیا است مطلقاً از کذب و غیرکذب، کبیره و صغیره عمداً و سهواً بعد از بعثت و قبل از بعثت. گوهرمراد، ص ۹۱ ایمان و نیز ر.ک. به بخش «ناصرخسرو» در همین کتاب.

و به مسأله وعد و وعید که از مهمترین مباحث کلامی و مورد اختلاف فرق معتزله و اشاعره و مرجئه و خوارج است اشاره می‌کند.

اما در مسألهٔ وعد و وعید که عبارت است از تحقق و ثبوت قطعی ثواب برای صالحان (وعد) و عقاب برای عاصیان (وعید)، اختلاف آرا فرق اسلامی اجمالاً از این‌قرار است:

۱) معتزله که اعتقاد به وعید از جمله اصول اولیهٔ معتقدات آنان است با تفاوت و اختلافی که در مورد کیفیت حصول علم به (وعید) قایل‌اند که آیا از صریح تنزیل مجید حاصل می‌شود یا از طریق تأویل. و یا از هیچ‌یک از این‌دو طریق به‌دست نمی‌آید، بلکه به مناسبت آنکه نمازگزاران، فاسقان را دشنام می‌دهند و هرکس مورد دشنام نمازگزاران واقع شود دشمن خدا و هر که دشمن خداست از اهل جهنم است،[1] همچنین بر آن‌اند که هرگاه مرتکبین کبایر بدون توبه بمیرند جاودانه در آتش خواهند ماند، ولی عذاب آنها چون عذاب کفار نیست.[2]

۲) خوارج نیز بر همین قول‌اند جز آنکه عذاب مرتکبین کبایر را که نزد آنان کافر محسوب می‌شوند همچون عذاب کافران می‌دانند.[3]

۳) از مرجئه گروهی به ثبوت وعد و وعید براساس نص تنزیل و بدون هیچ‌گونه تأویل در آن معتقدند، گروهی دیگر از مرجئه می‌گویند در آیات مبنی بر وعد استثنا جایز نیست و تعلق ثواب به آن مسلم است، ولی در آیات وعید نوعی استثنا و امید عفو و بخشایش پنهان است و شواهد لغوی و ادبی و عرفی نیز بر آن اقامه می‌کنند. گروهی دیگر از مرجئه بی‌آنکه در نص تنزیل تأویل روا دارند. معتقدند که به دلیل آیهٔ: «انّ‌اللّه لا یغفر ان یشرک به ویغفر مادون ذلک لمن یشاء».[4] هم در وعد و هم در وعید استثناء است. وگروهی دیگر معتقدند که «وعید» اساساً برای نمازگزاران ثابت نیست و اختصاص به مشرکان دارد.[5] هرچند اصحاب جهم‌بن

---

۱. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۳۷.
۲. همان کتاب، ص ۲۵۴.
۳. همانجا.
۴. سوره نساء، آیه ۴۸.
۵. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۲۸ـ۲۲۶.

صفوان از آنان برخلاف دیگر مسلمانان اصولاً به خلود نفس در بهشت و جهنم معتقد نیستند.[1]

۴) بسیاری از اشاعره با اعتقاد به شفاعت و اینکه به مقتضای نص حدیث: «شفاعتی لاهل الکبائر من امتی»[2] و آیهٔ «لا یشفعون الا لمن ارتضی»[3] و همچنین شیعه که بااستناد به‌عدل و فضل بر آن‌اند که «هرکس خدا او را وعده ثوابی بر عمل داده، آن ثواب حاصل می‌شود برای آن‌کس و هرکه را وعید عملی فرموده مختار است اگر عذابش کند به عدل اوست و اگر عفوش نماید به فضل اوست و خداوند ستمکار نیست برای بندگان».[4] به وعد و وعید آن‌چنانکه معتزله و خوارج و مرجئه معتقدند نمی‌نگرند. و باید همواره در نظر داشت که آنچه در علم کلام مورد بحث است نفس ثواب و عقاب و ثبوت آن نیست بلکه موضوع بحث آن است که آیا ثواب لازمهٔ عمل صالح است و لزوماً و وجوباً بر آن مترتب می‌شود یا آنکه حق‌تعالی به فضل خویش شخص صالح را پاداش نیکو می‌دهد. همچنان‌که حق‌تعالی است که بر صغایر عقاب می‌کند و از کبایر نیز مادام که مرتکب آن در مقام انکار حرمت کبیره و حلال شمردن آن که موجب کفر است نباشد عفو می‌فرماید.[5]

الف) در قصیده به مطلع:

ای تو را جاه قباد و حشمت افراسیاب   پیش تیغ عزم تو منسوخ تیغ آفتاب

در مقام دعا می‌گوید:

تا نباشد حال عالم بی‌صلاح و بی‌فساد   تا نباشد فعل مردم بی‌ثواب و بی‌عقاب

(ص ۱۷۰)

---

۱. توضیح‌الملل، ج ۱، ص ۱۱۲.
۲. مسند ابی داوود (سنن)، ج ۱، شمارهٔ ۲۱.
۳. سورهٔ الانبیاء، آیهٔ ۲۸.
۴. اعتقادات ابن‌بابویه، ص ۸۷.
۵. ویجوز العقاب علی الصغیرة و العفو عن الکبیرة اذا لم یکن عن الاستحلال، والاستحلال کفر (مجموع مهمات المتون) ص ۳۱.

به مسأله ثواب و عقاب از متفرعات بحث وعد و وعید، و در ابیات زیر به مسأله شفاعت اشاره می‌کند.

تو هستی پناه اکابر به گیتی　　چو جدت شفیع کبایر به محشر[1]

(ص ۱۷۰)

و

به عقبی در ز پیغمبر شفاعت بی‌کران بادت
که در دنیا به دینش در، شجاعت بی‌کران کردی[2]

(ص ۴۵۴)

ب) در قصیده‌ای در مدح اتسز به مطلع:

ای ز حکیمان شنوده علم اوائل　　هم به براهین رسیده هم به دلائل

(ص ۳۰۶)

در چند بیت متوالی عقاید فلاسفه را که در بسیاری از آن متکلمان و به‌خصوص متکلمان اسماعیلیه نیز مشارکت دارند و عالم را تحت تدبیر عقول و افلاک می‌دانند بیان می‌کند:

چند مسائل کنم سؤال ز حکمت　　تا تو چه گویی درین جواب مسائل
چیست فلک شکل او چگونه به کردار　　کیست مدیرش وزین مدار چه حاصل
وین کُره گِل به‌زیر چرخ چه‌چیز است　　که زبرش وحش و طیر ساخته منزل
گر تو ندانی مرا بپرس که ما را　　هیچ نماندست از علوم تو مشکل
جرم فلک از بساط آمد و شکلش　　دایره کردار و مرکزش کره گل
عقل مدیر وی است و داند این حال　　هر که بود با روان روشن و عاقل
حاصل دورش وجود هرچه به گیتی‌ست　　آیت کون و فساد را شده قابل
این همه را آفریدگار خدای‌ست　　لم‌یزل ولایزال و منعم و مفضل
فعلی بس محکم است گیتی و باشد　　فعلی محکم دلیل حکمت فاعل

(ص ۳۰۶)

۱و۲. دربارهٔ شفاعت رک. به بخش «ناصرخسرو» در همین کتاب.

ج) در بیت زیر در مقام شریطه و دعا می‌گوید:

تا نارواست بر سور ایزدی حدوث   تا ناسزاست بر صور آدمی قدم

(ص ۳۲۸)

و به مسأله قدیم بودن قرآن‌مجید و غیر مخلوق بودن آن که از اهم اصول عقاید اشاعره است و به حدوث عالم و مخلوق بودن ماهیات و صورکه اعتقاد اهل توحید برآن است اشاره می‌کند.[1]

د) در بیت زیر باز در مقام دعا می‌گوید:

همیشه تا که همی جزو وکل عالم را   بدو محیط بود علم کردگار علیم

(ص ۳۵۲)

و به مسألهٔ علم باری تعالی به جزئیات اشاره می‌کنند که متکلمان و اهل توحید به آن معتقدند، برخلاف بعضی از فلاسفه که حق‌تعالی را از آنجا که ذاتی است مجرد از ماده و لواحق آن، فقط عالم به کلیات می‌دانند.[2]

در خلال اشعار رشید گاهگاه ابیاتی دیده می‌شود که حاکی از حسن اعتقاد و اخلاص او به اهل بیت پیامبراکرم (ص) است:

به نفس پاک شهیدان اهل بیت نبی   که در حظایر قدس‌اند و در حدایق نور

(ص ۲۶۸)

و

حسان کجاست تا که در آموزمش به نظم   در دو زبان مدایح و اوصاف خاندان

(ص ۳۷۱)

---

۱. دربارهٔ خلق قرآن رک. به بخش سنائی در همین کتاب.

۲. رک. به تعلیقات کشف‌الحقایق ص ۲۶۵: (ان الواجب لذاته عالم بالکلیات ای بجمیع المهیات المعقوله لانه مجردة عن المادة و لواحقها وکل مجرد منالمادة و لواحقها یجب ان یکون عالما بالکلیات). نقل از شرح هدایه صدرالمتالهین.

بالاخره همچنانکه ملاحظه شد رشید وطواط با وجود آگاهی بر مسائل کلامی تنها از مصطلاحات آن برای زینت بخشیدن به شعر خود استفاده کرده و به بحث و استناد به آیات و احادیث در اثبات یا نفی عقیده خاصی نپرداخته است.

جمال‌الدین عبدالرزاق اصفهانی

در اشعار عبدالرزاق اصفهانی (۵۸۸ هـ ق) این شاعر بزرگ و سخنور نامی قرن ششم که احاطه و اطلاع او در ادب دو زبان عموماً و اشعار و امثال و حکم و احادیث و سیر عرب و اسلام خصوصاً، آشکار است، اشارات کلامی فراوانی در حدود اصول اعتقادی مذهب او که اشعری‌الاصول و حنفی‌الفروع است وجود ندارد. اما با این‌همه نکات زیر در دیوان او در خور توجه است:

الف) در ترکیب بند غرا و بی‌نظیر او در تقدیم اخلاص و بیان ارادت و اشتیاق به مقام خاتم‌النبیین (ص) و ذکر مفاخر و مناقب آن حضرت این اشارات به نظر می‌رسد:

هم عقل دویده در رکابت　　　هم شرع خزیده در پناهت

(دیوان، ص ۲)

و: ای عقل گره‌گشای معنی　　　در حلقهٔ درس تو نوآموز

(ص ۹)

که تعریضی است به معتزله و پیروان مکتب اصالت عقل و توجه به تقدم شرع بر عقل استدلالی و فلسفی.

در ابیات:

بر بوی شفاعت تو مانده　　　ابلیس چنان امیدواری

(ص ۴)

و: چون نیست بضاعتی ز طاعت　　　از ما گنه وز تو شفاعت

(ص ۱۱)

اشاره شده است به ثبوت شفاعت و تعریض به قول معتزله که به آن معتقد نیستند و ابیات:

آنجا که جنیبت تو رفرف | عیسی دم لاشه خر گرفته

(ص ۱۰)

و: تو کرده چو جان فلک سواری | در گرد تو انبیا پیاده
خورشید فلک چو سایه در آب | در پیش تو بر سر ایستاده

(ص ۶)

بیان‌کنندهٔ اعتقاد شاعر است به معراج جسمانی پیامبراکرم (ص) چنانکه اغلب مسلمانان بخصوص اشاعره به آن معتقدند[1]:

و بیت:

ای گفته صریح و کرده تصریح | در دست تو سنگریزه تسبیح

(ص ۱۰)

در اعتقاد به ثبوت معجزات برای رسول‌اکرم (ص) است.[2]

ب) در بیت «زه به قرآن است کم خوان هرزهٔ یونانیان/اصل اخبار است مشنو قصهٔ اسفندیار»، شاعر تمسک خود را به شریعت یعنی قرآن و اخبار (سنت) بیان می‌کند.

ج) در قصیدهٔ معروفی که در وصف قیامت و حشر سروده و تقریباً کلیه ابیات آن مقتبس از آیات قرآن‌مجید و اخبار و احادیث در شأن قیامت است، برخی‌اشارات کلامی نیز دیده می‌شود که دلالت دارد بر اعتقاد گوینده به معاد جسمانی[3]:

ندا رسد سوی اجزای مرگ فرسوده | که چند خواب فناگر نخورده‌اید افیون
برون جهند ز کتم عدم عظام رمیم | که مانده بود به مطموره عدم مسجون
همی گراید هر جزو سوی مرکز خویش | که هیچ جزو نگردد ز دیگری مغبون

---

۱. الابانه، ص ۳، «فصدق بحدیث المعراج» و «والمعراج لرسول‌اللّٰه (ص) فی الیقظه بشخصه الی السماء، ثم الی ما شاءاللّٰه تعالی من العلی حق» العقاید النسفیه، ص ۳۲.

۲. العقاید النسفیه ص ۳۲، «وکلام الجماد و العجماء و غیر ذلک من الاشیاء و یکون ذلک معجزة للرسول.»

۳. درباره معاد رک. به بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

عظام سوی عظام و عروق سوی عروق | عیون به‌سوی عیون و جفون به‌سوی جفون
به اقتضای مقادیر ملتئم گردند | نه هیچ جزو به نقصان نه هیچ جزو فزون
همه مفاصل از اجزای خود شود مجموع | همه قوالب از اعضای خود شود مشحون
چو خاطری که فراموش کرده یاد آرد | برون زدید بدید آورد به کن فیکون
پس آنگهی به ثواب و عقاب حکم کنند | به حسب کرده خود هرکسی شود مرهون
به قصر جسم برآرند باز هودج جان | سواد قالب بار دگر شود مسکون
یکی به حکم ازل مالک نعیم ابد | یکی به‌سرّ قضا هالک عذاب الهون
هر آنکه معتقدش نیست این بود جاهل | وگر حکیم ارسطالس است و افلاطون

(ص ۲۸۱ـ۲۸۰)

که تقریباً ترجمه به معنی و مضمون آیاتی است که مورد استناد متکلمان در جهت اثبات معاد جسمانی قرار می‌گیرد مانند: «**یوم یحمی علیها فی نار جهنم فتکوی بها جباههم و جنوبهم و ظهورهم هذا ما کنزتم لانفسکم فذوقواما کنتم تکنزون**»[۱] و «**یوم ینفخ فی الصّور و نحشر المجرمین یومئذ زرقاً**»[۲] «**واقترب الوعد الحقّ فاذا هی شاخصة ابصار الذین کفروا یاویلنا قد کنّا فی غفلة من هذابل کنّا ظالمین**»[۳] و «**یوم نطوی السّماء کطی السّجل لِکُتُب کما بدانا اول خلق نعیده وعدا علینا انا کنّا فاعلین**»[۴] و «**ایحسب الانسان الّن نجمع عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه**»[۵] و بسیاری از آیات سوره‌های یاسین و واقعه وانشقاق، و همچنین ابیات فوق اشاره است به مسألهٔ ثواب و عقاب و اعادهٔ روح به جسم که مورد اتفاق اهل سنت و شیعه است، مگر در مسألهٔ ثواب و عقاب که همچنانکه در صفحات گذشته ذکر شده است، شیعه و معتزله نیل به ثواب الهی را حق بندگان مطیع می‌شمارند ولی اشاعره دادن پاداش را در برابر طاعت بر حق‌تعالی واجب نمی‌دانند. اما در گفتهٔ جمال‌الدین عبدالرزاق میان دو بیت زیر:

پس آنگهی به ثواب و عقاب حکم کنند | به حسب کردهٔ خود هرکسی شود مرهون

۱. سورهٔ توبه، آیه ۳۵.
۲. سورهٔ طه آیه ۱۰۲.
۳. سورهٔ انبیا، آیه ۹۷.
۴. همان، آیه ۱۰۴.
۵. سوره قیامة، آیه ۴ـ۳.

یکی به حکم ازل مالک نعیم ابد　　یکی به سر قضا هالک عذاب الهون

(ص ۲۸۱)

از لحاظ مبانی اعتقادی اشعری هم‌آهنگی نیست و بیت اول بیشتر موافق با اعتقاد شیعه است که در مقابل (کردهٔ خود) منتظر ثواب یا عقاب است. و نیز ممکن است که شاعر ثواب و عقاب را با سعادت و شقاوت خلط کرده است، زیرا اگر به فرض برای (سر قضا) در مصرع دوم بیت اخیر محمل و توجیهی باشد، برای حکم ازل در مصرع اول هیچ توجیهی در جهت استحقاق ثواب و عقاب به‌نظر نمی‌رسد، جز آنکه براساس اعتقاد اشاعره به نحوه‌ای از جبر و خلق افعال، نیکان و بدان و ثواب‌یافتگان و معاقبان را همانها بدانیم که از ازل و در قضای الهی به سعادت و شقاوت آنان رقم زده شده است و به‌قول ابوالحسن اشعری تکیه کنیم که با استناد به حدیث پیامبراکرم (ص) «انّ‌اللّه تعالی قد جعل للجنة اهلا و هم فی اصلاب آبائهم، و للنار اهلا جعلهم لها و هم فی اصلاب آبائهم» می‌گوید: «هذا یبین ان السعادة قد سبقت لاهلها و الشقاء قد سبق لاهله»[1].

در قصیده‌ای به مطلعِ:

هر نفس کان نز پی یاد جلال ذوالجلال　　از جهان جان برآری آن وبال است آن وبال

(ص ۲۱۹)

بعضی ابیات حاوی اشاراتی کلامی در توحید است:

ذات او بی‌آفت است و قدرتش بی‌علت است　　صنع او بی‌آلت است و ملک او بی انتقال
حکم او بر اختیار و فعل او بی‌احتیاج　　منع او بر اتصال و بعد او بر انفصال
در کمالش نیست تغییر و تناهی را جواز　　در کلامش نیست طغیان و تباهی را مجال
ذات او گر جوهرستی یا عرض چون ذات ما　　همچو ما آفت پذیرستی ز دور ماه و سال
هست در راهش ز بهرِ امر و نهیِ شرع او　　عالم از بهر عقیله عقلت از بهر عقال
زنگی و ترک و بدو نیک از قضایش زاده‌اند　　تا نگویی این ز دیوست آن دگر از ذوالجلال

(ص ۲۲۰)

---

۱. الابانه ص ۲۳۷ـ۲۳۶.

که بیان‌کننده آن است که ذات باری تعالی محل حوادث و در معرض عوارض نیست و ایجاد خلق انشاءً و ابتداءً و بدون حرکت و آلت صورت گرفته است و موافق است با آنچه در خطبهٔ اول نهج‌البلاغه دربارهٔ آفرینش آمده است که «آفرینش را آغازکرد و آفریدگان را به یکبار پدید آورد، بی‌آنکه اندیشه‌ای به‌کار برد یا از آزمایشی سودی بردارد یا جنبشی پدید آرد، هرچه خواهد پدید آرد و نیازی به جنبش و وسیلت ندارد، از ازل بیناست و تا به ابد یکتاست»[1] و همچنین موافق است با آنچه در عقاید نسفی آمده است که «والتکوین صفةالله تعالی ازلیة و هو تکوینه للعالم و لکل جزء من اجزائه لوقت وجوده و الارادة صفةلله تعالی ازلیة قائمة بذاته تعالی»[2] (و آفرینندگی صفت خدای تعالی است که ازلی است و آن آفرینش عالم و تمامی اجزای آن است به هنگام و اراده صفت خدای تعالی است و ازلی و قائم به ذات اوست). و آنچه در باب حادی‌عشر آمده است که «انه تعالی لیس محلاً للحوادث لامتناع انفعاله من غیره و امتناع النقص علیه»[3] (به‌درستی که خداوند تعالی محلِ حوادث نیست زیرا انفصال و نقص در او ممتنع است). جمال‌الدین عبدالرزاق در ابیات زیر ضمن اشاره به نبوت خاصهٔ پیامبراکرم (ص) به تقدم شرع بر عقل تصریح می‌کند:

شو پی قرآن و اخبار پیمبر گیر و رو — تا برون آرد ترا از چند و چون و قیل و قال
عقل بهر معرفت دان شرع از بهر وجوب — انبیا از بهر حجّت نقل بهر امتثال
مقصد پیغمبران مقصود موجودات کل — احمد مرسل که عالم یافت از قدرش کمال
عقل کش تخت از دل‌است و قبه ازکاخ دماغ — ساخت منصب در سرای شرع او صف نعال

(ص ۲۲۱)

و همچنین در قطعه‌ای ضمن گله از ممدوح به‌نفی تشبیه از ذات باری‌تعالی که اصطلاحی کلامی است اشاره دارد:

هرچه در مدح تو گویند بدین همت وجود — همچو در حق خدا گفتن تشبیه بود

(ص ۴۰۴)

---

۱. ترجمهٔ دکتر شهیدی، ص ۳.
۲. العقاید النسفیه، ص ۲۹.
۳. باب حادی عشر، ص ۲۱.

خاقانی

هرچند خاقانی (۵۹۲ ه‍ ق) در دیوان و تحفة‌العراقین از اصطلاحات علوم و فنون رایج زمان خود بسیار به‌کار برده است، اما توجه چندانی به مسائل و حتی اصطلاحات کلامی نشان نداده و جز مواردی معدود اشاره‌ای به مسائل کلامی ندارد که از آن جمله تعریضی است بر معتزله دایر بر مسألهٔ رؤیت:

رؤیت حق به بر معتزلی — دیدنی نیست ببین انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیل — نفی لاتدرکه الابصارش
گوید از دیدن حق محرومند — مشتی آب و گل روزی خوارش
خوش جوابی‌ست که خاقانی داد — از پی ردشدن گفتارش
گفت من طاعت آنکس نکنم — که نبینم پس از آن دیدارش

(دیوان، ص ۶۴۴)

دیگر آنکه در مثنوی تحفة‌العراقین خطاب به آفتاب می‌گوید:

تو محدثی و سخن جز این نیست — از قطب چه ترسی ار چنین نیست
فردان چارند و مملکت دو — یزدان و قرآن و کعبه و تو
هرچار مراد بخش جانها — دو محدث و دو قدیم از آنها

(ص ۸۰)

که کعبه و آفتاب را محدث و خدا و قرآن را مطابق با اعتقاد اشاعره قدیم خوانده و جای تعجب است که صراحتاً به (دو قدیم) یعنی تعدد قدما قایل شده است!

ظهیر فاریابی

با آنکه ظهیر فاریابی (۵۹۸ ه‍ ق) در مقام تفاخر می‌گوید:

رکنهای سریر دانش من — همچو ارکان عالم است چهار
تازی و پارسی و حکمت و شرع — این دو اشعار دارم آن دو شعار
شعر من نیست ز آن بضاعتها — که به‌یک جایگه شود هموار

(دیوان ص ۱۳۴)

با این‌همه در مجموع اشعار او جز دو مورد که اشارهٔ مختصری به مسألهٔ عقول و نفوس و افلاک شده است که آن نیز بیشتر مسأله‌ای فلسفی است، مطلبی که بتوان آن را مربوط به مسائل کلامی و مباحث اعتقادی دانست نیامده است و آن دو مورد از این‌قرار است:

آن را که فر تربیت او عزیز کرد　　اجرام آسمان نتوانند کرد خوار

(ص ۱۳۰)

و:　چو عقل فاتحه هفت هیکل فلکی　　چو چرخ واسطه عقد چار ارکانی

(ص ۳۷۷)

که بیت اوّل راجع به تأثیرات اجرام فلکی و اثر سیارات و گردش ستارگان بر موالید ثلاثه، خصوصاً انسان و طبایع و خلقیات اوست و بیت دوم اشاره به اینکه عقل اول که صادر از عقل کل است مولد هفت هیکل فلکی است.[1]

نظامی گنجوی

نظامی گنجوی (۶۱۴ هـ ق) به شیوهٔ متشرعان اهل سنت که در ابتدای سخن به عجز انسان از شناخت خداوند تبارک و تعالی اقرار می‌کنند در ابتدای اولین مثنوی از خمسه، یعنی مخزن‌الاسرار چنین می‌گوید:

پای سخن را که دراز است دست　　سنگ سراپردهٔ او سرشکست
وهم تهی پای بسی ره نوشت　　هم زدرش دست تهی بازگشت
راه بسی رفت و ضمیرش نیافت　　دیده بسی جست و نظیرش نیافت
عقل درآمد که طلب کردمش　　ترک ادب بود ادب کردمش

(ص ۲)

آنگاه عقل را تنها با یاری و پشتیبانی شرع راه برنده به ساحل نجات می‌داند:

۱. دربارهٔ عقول و افلاک رک. به بخش ناصرخسرو همین کتاب.

عقل به شرع تو ز دریای خون کشتی جان برد به ساحل درون

(ص ۱۴)

و باز در ضمن خطاب و نعت پیامبراکرم (ص) می‌گوید:

ای عقل نواله پیچ خوانت جان بنده نویس آستانت
هر عقل که بی‌تو، عقل برده هر جان که نه مرده تو مرده
عقل ارچه خلیفهٔ شگرف است بر لوح سخن تمام حرف است
هم مهر مؤیدی ندارد تا مهر محمدی ندارد

(لیلی و مجنون، ص ۳۵۵_۳۵۴)

نظامی و توحید

نظامی در اثبات صانع مانند سنایی از دلیل اِنّی (از معلول به علت پی بردن) استفاده می‌کند و در مثنوی لیلی و مجنون زیر عنوانِ «برهان قاطع در حدوث آفرینش» ضمن اشاره به زمین و آسمان و سایر موجودات می‌گوید:

گر مایه جوی‌ست ور پشیزی از چار گهر در اوست چیزی
اما نتوان نهفت آن جست کین دانه در آب و خاک چون رست
گر مایه زمین بدو رساند بخشیدن صورتش چه داند
وآنجا که زمین بزیر پی بود در دانه جمال خوشه کی بود
گیرم که ز دانه خوشه خیزد در قالب صورتش که ریزد[1]
در پردهٔ این خیال گردان آخر سببی است حال گردان
نزدیک تو آن سبب چه چیز است بنمای که این سخن عزیز است

۱. ابیات فوق موافق است با حدیثی که به‌نام اهلیلجه معروف است و شرح آن مفصلاً در بحارالانوار، ج ۳ «کتاب توحید» ص ۱۵۲ تا ۱۶۰ چاپ جدید آمده است و اجمالاً از این قرار است که «مفضل می‌گوید، طبیبی از سرزمین هند نزد من بود که همواره با من دربارهٔ توحید نزاع می‌کرد. روزی همچنانکه برای من دارو می‌ساخت و هلیله می‌کوبید، گفت جهان مانند درخت است که دانه‌ای بر زمین می‌افتد و دانه‌ای و درختی می‌روید، تو چه دلیل و برهانی بر وجود خالق داری که بر من می‌تازی؟ پس من از حضرت صادق (ع) پرسیدم و امام فرمود، گیرم که درخت از دانه باشد و دانه از درخت، این همه دگرگونی و شاخ و برگ و غیره را چه کس پدید می‌آورد؟

دانـنـده هـر آن سـبـب کـه بـیـنـد دانـد کـه مـسـبـب آفـریـنـد
زنـهـار نـظـامـیـا در ایـن سـیـر پـا بـسـت مـشـو بـدام ایـن دیـر

(همان کتاب، ص ۳۶۲)

و در خسرو و شیرین می‌گوید:

زهر شمعی که جویی روشنایی به وحدانیتش یابی گوایی
که از خاکی چو گل رنگی برآرد که از آبی چو ما نقشی نگارد
خرد بخشید تا او را شناسیم بصارت داد تا هم زو هراسیم

(ص ۹۵)

اما از نظر نظامی نیروی عقل تا آن جاست که بر وجود صانع با دلیل و برهان گواهی دهد و بیش ازین او را توانایی نیست:

ترازوی همه ایزد شناسی چه باشد جز دلیلی یا قیاسی
قیاس عقل تا آنجاست برکار که صانع را دلیل آید پدیدار

(همانجا)

پس باید گرد چون و چرا نگشت:

مده اندیشه را زین بیشتر راه که یا کوه آیدت در پیش یا چاه
چو دانستی که معبودی ترا هست بدار از جستجوی چون و چه دست
چنان کرد آفرینش را ز آغاز که پی بردن نداند کس بدان راز
چنانش در نورد آرد سرانجام که نتواند زدن فکرت در آن گام
نشاید باز جست از خود خدایی خدایی برتر است از کدخدایی

(ص ۹۶ـ۹۵)

آنگاه در ردّ و انکار بعضی از متکلمان و فلاسفه که عالم را زاییده عقول و افلاک می‌دانند می‌گوید:

مگو زارکان پدید آیند مردم چنان که کارکان پدید آیند از انجم
که قدرت را حوالت کرده باشی حوالت را به آلت کرده باشی
اگر تکوین به آلت شد حوالت چه آلت بود در تکوین آلت
اگر چه آب و خاک و باد و آتش کنند آمد شدی با یکدگر خوش

همی تا زو خط فرمان نیاید   به شخص هیچ پیکر جان نیاید

(ص ۹۸ـ۹۷)

و: مشو فتنه بر این بتها که هستند   که این بتها نه خود را می‌پرستند
همه هستند سرگردان چو پرگار   پدید آرندهٔ خود را طلبکار
طبایع را یکایک میل در کش   بدین خوبی خرد را نیل درکش
مبین در نقش گردون کان خیال است   گشودن بند این مشکل محال است

(ص ۹۷ـ۹۶)

نظامی و رؤیت و معراج

همچنانکه در بخش فردوسی و سنایی ذکر شد، مسأله رؤیت از جمله مسائل مهم کلامی و همچنین مورد اختلاف فرق مسلمان است و اجمالاً یادآور می‌شود که اشاعره به جواز امکان رؤیت حق‌تعالی، فارغ از جهات و مکان، در همین دنیا، و وقوع آن حتماً در آخرت معتقدند و معتزله به جواز رؤیت فقط در آخرت و شیعه به استحالهٔ رؤیت مطلقاً در دنیا و آخرت معتقدند.

اما نظامی در ابتدای امر براساس معتقدات اشاعره به تصریح و با تأکید قایل به امکان رؤیت حق تعالی با چشم سر است و در اولین مثنوی خود یعنی مخزن‌الاسرار که در سال ۵۷۰ سروده شده است در ضمن توصیف معراج چنین می‌گوید:

آیت نوری که زوالش نبود   دید به چشمی که خیالش نبود
دیدن او بی‌عرض و جوهر است   کز عرض و جوهر آن‌سوتر است
مطلق از آنجا که پسندیدنی‌ست   دید خدا را و خدا دیدنی‌ست
دیدنش از دیده نباید نهفت   کوری آن کس که بدیده نگفت
دید پیمبر نه به چشمی دگر   بلکه بدین چشم سر، این چشم سر

(ص ۹)

و در این دو بیت اخیر آیا تعریض نظامی متوجه معتزله و معتقدان به عدم

امکان رؤیت حق‌تعالی با چشم سر است یا به فردوسی نظر دارد که گفت:

به بینندگان آفریننده را　　　نبینی مرنجان دو بیننده را

(شاهنامه، ج ۱، ص ۳)

و سنایی که گفت:

هر که گوید که خدا را به قیامت بتوان دید　　　او نبیند به حقیقت نه از آن گمشدگانم

(دیوان، ص ۳۸۸)

نظامی در خسرو و شیرین (که در حدود سال ۵۷۶ سروده شده) در مورد رؤیت نظری دیگر دارد و با توجه به آیهٔ «ما کذب الفؤاد مارای»،[۱] (تکذیب نکرد دل آنچه را می‌دید). به اثبات رؤیت با چشم سر اصرار نمی‌ورزد بلکه از چشم دل سخن می‌گوید:

محمد در مکان بی‌مکانی　　　پدید آمد نشان بی‌نشانی
کلام سرمدی بی‌نقل بشنید　　　خداوند جهان را بی‌جهت دید
به‌هر عضوی تنش رقصی درآورد　　　زهر مویی دلش چشمی برآورد
وز آن دیدن که حیرت حاصلش بود　　　دلش در چشم و چشمش در دلش بود

(خسرو و شیرین، ص ۳۳۹)

اما در لیلی و مجنون (که در سال ۵۸۴ سروده شده است) نظامی در وصف معراج نه تنها به رؤیت مطلقاً اشاره نمی‌کند بلکه به معراج نیز به صورتی روحانی و بدون ملابست عالم اجسام می‌نگرد و می‌گوید:

بازار جهت به‌هم شکستی　　　از زحمت فوق و تحت رستی
خرگاه برون زدی ز کونین　　　در خیمهٔ خاص قاب قوسین
از غایت وهم وفور ادراک　　　هم دیدن و هم شنودنت پاک

(ص ۳۵۷)

و نظیر این اعتقاد را در هفت پیکر (که در سال ۵۹۳ سروده شده است) چنین بیان می‌کند:

---

۱. سورهٔ نجم، آیه ۱۱.

چون حجاب هزار نور درید | دیده در نور بی‌حجاب رسید
گامی از بود خود فراتر شد | تا خدا دیدنش میسر شد
دید معبود خویش را بدرست | دیده از هرچه دیده بود بشست
دیده بر یک جهت نکرد مقام | کز چپ و راست می‌شنید سلام
زیر و بالا و پیش و پس چپ و راست | یک جهت گشت و شش جهت برخاست
شش جهت چون زبانه تیز کند | هم جهان هم جهت گریز کند
بی‌جهت با جهت ندارد کار | زین جهت بی‌جهت شد آن پرگار
تا نظر بر جهت نقاب نبست | دل ز تشویش و اضطراب نرست
جهت از دیده چون نهان باشد | دیدن بی‌جهت چنان باشد
از نبی جز نفس نبود آنجا | همه حق بود و کس نبود آنجا
همگی را جهت کجا سنجد | در احاطت جهت کجا گنجد

(ص ۵۰۳)

و بالاخره در شرفنامه (که در سال ۷۰۵ سروده شده) می‌گوید:

کلامی که بی‌آلت آمد شنید | لقایی که آن دیدنی بود دید
چنان دید کز حضرت ذوالجلال | نه زان سو جهت بد نه زاینسو خیال
همه دیده گشته چو نرگس تنش | نگشته یکی خار پیرامنش
در ان نرگسین حرف کان باغ داشت | مگو زاغ کو مهر مازاغ[1] داشت

(ص ۷۰۵)

نظامی و سعادت و شقاوت

دربارهٔ سعادت و شقاوت که آن نیز از مسائل و موضوعات مهم کلامی است در کتاب الابانه از قول پیامبراکرم (ص) آمده است که «ما منکم من نفس منفوسة الا قد کتب مکانها من الجنة و النار و قد کتبت شَقِیّة او سعیدة»[2] و در اصول دین بزدوی آمده است که «حدیث النبی صلی اللّه علیه و سلم انه قال السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه ای من قضی‌اللّه تعالی بسعادته و هو فی بطن الام فهو السعید علی الحقیقة و من قضی اللّه تعالی بشقاوته و

۱. سورهٔ نجم، آیه ۱۷ (نگردید به‌جانبی چشم و تجاوز از حد ننمود).
۲. الابانه، ج ۲، ص ۲۳۱.

هو فی بطن امه فهو شقی علی الحقیقة.»[1] اشاعره دربارهٔ سعادت و شقاوت به همین احادیث استناد می‌کنند و اعتبار سعادت و شقاوت را در پایان کار می‌دانند نه در زمان حال که بر آن اعتباری نیست و سعادت و شقاوت اخروی را نیز در علم مکنون حق‌تعالی می‌دانند.[2] نظامی نیز با همین اعتقاد دربارهٔ سعادت و شقاوت می‌گوید:

سرشت مرا کافریدی ز خاک　　سرشته تو کردی به ناپاک و پاک
اگر نیکم و گر بدم در سرشت　　قضای تو این نقش بر من نبشت

(شرفنامه، ص ۷۰۰)

و:

چو بازار من بی من آراستی　　بدان رسم و آیین که می‌خواستی
ز رونق مبر نقش آرایشم　　نصیبی ده از گنج بخشایشم

(ص ۷۰۱)

و خطاب به پیامبراکرم (ص) در معراج می‌گوید:

زآن لوح که خواندی از بدایت　　در خاطر ما فکن یک آیت
زآن صرفه که یافتیش بی‌صرف　　در دفتر ما نویس یک حرف
بنمای به ما که ما چه نامیم　　وز بتگر و بت‌شکن کدامیم

(لیلی و مجنون، ص ۳۵۸)

نظامی و ارزاق و آجال

بحث کلی درباره ارزاق و آجال در بخش ناصرخسرو گذشت، نظامی نیز در ابیات زیر به این موضوع اشاره می‌کند:

خداوندیت را انجام و آغاز　　نداند اوّل و آخر کسی باز
به‌درگاه تو در امید و در بیم　　نشاید راه بردن جز به تسلیم

---

۱. اصول دین بزدوی، ص ۱۷۴ـ۱۷۳ و نیز رک. به اصول کافی ج ۱، ص ۱۵۳ـ۱۵۲.

۲. اصول دین بزدوی، ص ۱۷۴.

فلک بربستی و دوران گشادی[1] جهان و جان و روزی هر سه دادی
اگر روزی دهی ور جان‌ستانی تو دانی هر چه خواهی کن همایی

(خسرو و شیرین، ص ۲۵۳)

شیخ عطار

عطار (۶۲۷ ه ق) نیز مانند همهٔ عرفا و عموم اصحاب حدیث از عقل فقط راهنمایی و یقین به‌وجود حق‌تعالی را ساخته می‌داند و می‌گوید:

خاک ما گل‌کرد در چل بامداد[2] بعد از آن جان را درو آرام داد
جان چو در تن رفت و تن زو زنده شد عقل دادش تا بدو بیننده شد
عقل را چون دید بینایی گرفت علم دادش تا شناسایی گرفت
چون شناسا شد به عقل اقرار داد غرق حیرت گشت و تن درکار داد

(منطق‌الطیر، ص ۷)

آنگاه شرع را چون مهاری می‌داند که سرکشیهای عقل را در بند می‌کشد:

عقل سرکش را به شرع افکنده کرد تن به جان و جان به ایمان زنده کرد

(ص ۱)

عطار عقل، حتی عقل انبیا را از شناخت ذات و صفات حق‌تعالی ناتوان می‌داند و حق را به حق می‌شناسد و می‌گوید:

سبحان قادری که صفاتش ز کبریا بر خاک عجز می‌فکند عقل انبیا
گر صد هزار قرن همه خلق کاینات فکرت کنند در صفت و عزّت خدا
آخر به عجز معترف آیند کای اله دانسته شد که هیچ ندانسته‌ایم ما
وانجا که آفتاب بتابد ز اوج عز سرگشتگی‌ست مصلحت ذرّه در هوا

---

۱. سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۳۰، «**انّ السّموات والارض کانتا رتقا ففتقناهما**»، (آسمان و زمین بودند بسته پس گشادیم آنها را).

۲. اشاره است به حدیث شریف «خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحا». رک. منطق‌الطیر ص ۲۷۴.

وانجا که کوس رعد بغرّد ز طاق چرخ / زنبور در سبوی نوا چون کند ادا
عقلی که می‌برد قدح دردیش ز دست / چون آورد به معرفت کردگار پا
حق را به حق شناس که در قلزم عقول / می در کشد نهنگ تحیّر من و ترا

(دیوان، ص ۷۰۱)

و در منطق‌الطیر در همین معنی می‌گوید:

تو بدو بشناس او را نه به خود[1] / راه ازو خیزد بدو نه از خرد
واصفان را وصف او در خورد نیست / لایق هر مرد و هر نامرد نیست
عجز ازان همشیره شد با معرفت[2] / کونه در شرح آید و نه در صفت
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست / زو خبردادن محالی بیش نیست[3]
برتر از علم‌ست و بیرون از عیانست / زانک در قدوسی خود بی‌نشانست
زو نشان جز بی‌نشانی کس نیافت / چاره‌ای جز جان‌فشانی کس نیافت
هیچ‌کس را در خودی و بیخودی / زو نصیبی نیست الاّ، الذی[4]
ذرّه ذرّه در دو گیتی وهم تست / هرچ دانی نه خدا آن فهم تست[5]
نیست او آنِ کسی انجا که اوست / کی رسد جان کسی آنجا که اوست
صد هزاران طور از جان برترست / هرچ خواهم گفت او زان برترست
عقل در سودای او حیران بماند / جان ز عجز انگشت در دندان بماند
عقل را بر گنج وصلش دست نیست / جان پاک آن جایگه کاو هست نیست
چیست جان در کار او سرگشتهٔ / دل جگرخواری به خون آغشتهٔ
می مکن چندین قیاس ای حق‌شناس / زانک ناید کار بی‌چون در قیاس
در جلالش عقل و جان فرتوت شد / عقل حیران گشت و جان مبهوت شد
چون نبود از انبیا و از رسل / هیچ کس یک جزویی از کل کل
جمله عاجز روی در خاک آمدند / در خطاب ما عرفناک آمدند

---

۱. اشاره است به روایت «اعرفوا الله باالله والرسول بالرسالة و اولی‌الامر باالمعروف و العدل و الاحسان». اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱، منطق‌الطیر، ص ۲۷۵.

۲. اشاره به گفتهٔ منسوب به ابی بکر: العجز عن درک الادراک ادراک.

۳. اشاره است به آیهٔ شریفه «**مایتبع اکثرهم الاظنّا ان الظن لایغنی من الحق شیئا ان اللّه علیم بما یفعلون**» (بیشترشان فقط تابع گمان‌اند، و گمان نمی‌تواند جای حق را بگیرد. هر آینه خدا به‌کاری که می‌کنند آگاه است)، یونس، آیهٔ ۳۶، همان ص ۲۷.

۴. «الاالذی» کنایه است از پیغمبر و یا ولی و مرد کامل، همان، ص ۲۷۵.

۵. مأخوذ از حدیث «کل ما میز تموه باوهامکم فی ادق معانیه مخلوق مثلکم مردود الیکم».

من که باشم تا زنم لاف شناخت　　او شناسا شد که جز با او نساخت

(ص ۱۱ـ۱۰)

از نظر عطار فلسفه و جدل مانندِ عقل راه به دولت روحانیان نمی‌برد، بلکه کفر از آن مطبوعتر و مطلوبتر است، زیرا چون پرده از روی کفر برافتد از آن توان گریخت، اما علم جدل مردم آگاه را نیز گمراه گرداند:

کی شناسی دولت روحانیان　　در میان حکمت یونانیان
تا از آن حکمت نگردی فرد تو　　کی شوی در حکمت دین مرد تو
کاف کفر اینجا بحق المعرفة　　دوست‌تر دارم ز فای فلسفه
زانک اگر پرده شود در کفر باز　　تو توانی کرد از کفر احتراز
لیک از علم جدل چون ره زند　　بیشتر بر مردم آگه زند

(ص ۲۵۱ـ۲۵۰)

و باز در نکوهش طریقهٔ فلاسفه و متکلمان در مصیبت‌نامه چنین می‌گوید:

فلسفی در کیف و در کم مانده　　سفسطی در نفی عالم مانده
جمله بر تقلید سرافراشته　　پیشوایان را چو خود پنداشته
این کلام آموخته بهر جدل　　وآن به منطق در شده بهر حیل
هر خسی غرقه شده تحصیل را　　لیک نه تحصیل را، تفضیل را
صد هزاران شهوت بی‌پا و سر　　حلقه کرده گرد جان از بام و در

(ص ۶۲ـ۶۱)

اگرچه چنین به نظر می‌رسد که تصوف را با مباحث فلسفی و کلامی سروکاری نیست، ولی همان‌گونه که دکتر غنی متذکر شده است جاذبهٔ فلسفه و کلام در قرن ششم، در تصوف نیز مؤثر بوده است و اگر در قرن گذشته صوفی با اصطلاحات و مسائل فلسفی و کلامی کاری نداشت در این قرن مسائلی از قبیل مسألهٔ حقیقت خدا و عالم معرفت و علت آفرینش و وحدت وجود به شکل علمی و منظم آن و مسألهٔ عالم صغیر و عالم کبیر و اعمال و افعال و امثال این مسائل در تصوف مطرح می‌گردد، ولی در هر حال باید توجه داشت که اختلاف روش بحث و سبک تحقیق بین صوفیه و فلاسفه به حال خود باقی است و صوفی به روش استحسانی با اتکا به

اصول موضوعه و توسل به آیات و احادیث و شعر و ذوقیات و وجد و مکاشفه به بیان و اثبات معتقدات خویش می‌پردازد.[۱] به اعتقاد شیخ عطار «آنچه اول شد پدید از جیب غیب» نور محمدی است،[۲] که عرش وکرسی و لوح و قلم جلوه‌ای از آن است:

بعد از آن آن نور عالی زد علم　　گشت عرش وکرسی و لوح و قلم[۳]

(منطق‌الطیر، ص ۲۷۸)

و ملایک و عالم و آدم جلوه‌ای دیگر از آن:

یک علم از نور پاکش عالم‌است　　یک علم ذریت است و آدم‌است
عرش وکرسی عکس ذاتش خاستند　　بس ملایک از صفاتش خاستند

(ص ۱۶)

و این اعتقاد تا حدی یادآور نظر فلاسفه الهی و متکلمانی نظیر ناصرخسرو است که عقل اول و نفس اول را نخستین آفریده‌ها و سبب پیدایی جهان می‌دانند، هرچند در شعر عطار مسأله عقول طولی یا عقول عشره مطرح نمی‌شود. دربارهٔ استوای بر عرش[۴] عطار هرچند در دو بیت زیر موافق با اشاعره استوا را به معنای لغوی و واقعی آن اراده می‌کند و می‌گوید:

چون برکشید آینهٔ کلِّ کاینات　　عرش آفرید ثمّ علی‌العرش استوی
بر عرش ذرّه ذرّه خداوند مستوی‌ست　　چه ذره‌ای در اسفل و چه عرش بر علا

(دیوان، ص ۷۰۲)

اما در ابیات بعد تعبیر صوفیانه عطار از استوا به اعتقاد معتزله، که نزد آنان عرش به استیلا تعبیر می‌شود نزدیکتر است:

در جنب حق نه ذرّه بود ظاهر و نه عرش
وانجا که اوست جای نیابی ز هیچ جا

---

۱. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۴۹۳ـ۴۹۲.

۲. و اشاره است به حدیث شریف «اول ما خلق اللّه نوری».

۳. اشاره است به حدیث شریف «خلقت من نوراللّه عزوجل و خلق اهل بیتی من نوری»

۴. دربارهٔ «عرش و کرسی و استوا» رک. به بخش ناصرخسرو و سنایی در همین کتاب.

چون هیچ جای نیست که او نیست جمله اوست
چون جمله اوست کیستی آخر تو بینوا

(ص ۷۰۲)

گاه نیز از عرش و کرسی به دل انسان تعبیر می‌کند:

به چشم خرد منگر خویشتن را / مدان هر دو جهان جز جان و تن را
تویی جمله ز آتش چند ترسی / دل‌تو عرش و صدرت هست کرسی[1]

(الهی‌نامه، ص ۱۴۸)

و بالاخره با توجه به وحدت وجود و موجود چنین می‌گوید:

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست / اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست
در نگر کین عالم و آن عالم اوست / نیست غیر او وگر هست آن هم اوست
جمله یک ذات‌ست اما متّصف / جمله یک حرف و عبارت مختلف

(منطق‌الطیر، ص ۸)

دیگر از مسائلی که عطار به آن توجه داشته است مسألهٔ شفاعت است. در تفسیر کشف‌الاسرار آمده است که: «در امت من کسی باشد که فردای قیامت به عدد ربیعه و مضر به شفاعت وی در بهشت روند، چون عظمت چاکران این‌است و شرف ایشان به‌درگاه عزت چنین است حشمت و حرمت سید اولین و آخرین در مقام شفاعت خود چون است؟ ... در خبر است که روز قیامت بنده‌ای را به دوزخ می‌برند مصطفی (ص) او را بیند و گوید یا رب امتی امتی. خطاب آید که ای محمد ندانی که وی چه کرده است؟ ...»[2] و عطار در این معنی می‌گوید:

روز حشر از بهر مشتی بی‌عمل / امتی او گوید و بس زین قبل
حق برای جان آن شمع هدی / می‌فرستد امت او را فدی

(ص ۱۷)

---

۱. اشاره به حدیث: قلب المؤمن عرش الرحمن.
۲. ج ۱، ص ۱۸۷ و نیز رک. به «شفاعت» در بخش ناصرخسرو در همین کتاب.

و آنگاه در طلب شفاعت از پیامبراکرم (ص) ابیاتی چنین لطیف و ساده و بی‌پیرایه می‌سراید:

یا رسول‌اللّه بس درمانده‌ام　　باد در کف، خاک بر سر مانده‌ام
بی‌کسان را کس تویی در هر نفس　　من ندارم در دو عالم جز تو کس
یک نظر سوی من غم‌خواره کن　　چارهٔ کار من بیچاره کن
گرچه ضایع کرده‌ام عمر از گناه　　توبه کردم عذر من از حق بخواه
گرز لاتأمن بود ترسی مرا　　هست از لاتیأسو درسی مرا[1]
روز و شب بنشسته در صد ماتمم　　تا شفاعت خواه باشی یک دمم
از درت گر یک شفاعت در رسد　　معصیت را مهر طاعت در رسد
ای شفاعت خواه مشتی تیره روز　　لطف کن شمع شفاعت بر فروز

(ص ۲۱)

و باز در مصیبت‌نامه در باب شفاعت چنین می‌گوید:

بود طوفان شفاعت پیش تو　　آمدم با قحط طاعت پیش تو
بر در تو کم بضاعت آمدم　　بر امید یک شفاعت آمدم
تا ز دریای شفاعت یکدمی　　بر لب خشکم چکانی شبنمی
زان شفاعت چون شود نومید کس　　مشفع اندر آخرت هستی تو بس

(ص ۲۹)

دیگر مسألهٔ عدل و فضل است که عطار موافق با اعتقاد اشاعره از آن سخن می‌گوید[2] و به زاری از خداوند می‌خواهد که فضل خود را یار و قرین حال بنده گرداند و خطی از فضل گرد گناهان او درکشد و با او به عدل معاملت نکند، زیرا عبادتهای صدساله نیز در برابر عدل خداوندی به چیزی نیرزد:

اگر فضلت قرین حال گردد　　خرابم جمله جاه و مال گردد
چه باشد بنده مقرون انابت　　کند طاعت کند دعوت اجابت
اگر با بنده عدل و داد ورزد　　عبادتهای صدساله چه ارزد

۱. اشاره است به آیات «**أفامنوا مکراللّه فلا یأمن مکراللّه الا القوم الخاسرون**» (آیا پنداشتند که از مکر خدا در امانند؟ از مکر خدا جز زیانکاران ایمن ننشینند). سورهٔ اعراف، آیهٔ ۹۸ و «**لا ییأس من روح‌اللّه الاّ القوم الکافرون**» (زیرا تنها کافران از رحمت خدا مأیوس می‌شوند). سورهٔ یوسف، آیهٔ ۸۸.

۲. دربارهٔ عدل و فضل ر.ک. به بخش «سنایی» همین کتاب.

خداوندا تویی حامی و حاضر　　به حال بندگان خویش ناظر
خطی از فضل گرد این خطاکش　　قلم در نامهٔ کردار ما کش

(الهی‌نامه، ص ۳۹۴)

ذره‌ای از فضل خداوندی صد جهان جرم عاصی را می‌پوشاند و باز بیش از آن است:

اگر چه جرم عاصی صد جهان‌است　　ولی یک ذره فضلت بیش از آن‌است
چو ما را نیست جز تقصیر طاعت　　چه وزن آریم مشتی کم بضاعت

(ص ۳۸۷)

هر آنگاه که بنده به تیغ عدل مجروح گردد به فضل، مرهم یابد و تهی دست تشنه جگر از دریای فضل سیراب باز آید:

گر کنی در پای قهرت مضطرم　　صد نثار لطف ریزی بر سرم
ور به تیغ عدل مجروحم کنی　　فضل خود را مرهم روحم کنی

(مصیبت‌نامه، ص ۱۷)

گشتم از دریای فضلت با خبر　　آمدم دست تهی تشنه جگر

(ص ۱۸)

همچنین در الهی‌نامه داستان مرد گنهکاری را نقل می‌کند که هرچند بی‌توبه به صحرای محشر شده و مشمول آیات «والّذین لایدعون مع اللّه الها آخرو لایقتلون النفس الّتی حرّم اللّه الاّ بالحق و لا یزنون و من یفعل ذلک یلق اثاماً. یضاعف له العذاب یوم القیامة و یخلد فیه مهاناً الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحاً فاولئک یبدّل اللّه سیّئاتهم حسنات و کان اللّه غفورا رحیما»، (فرقان آیات ۷۰ــ۶۸) نیست اما به فضل الهی در زمرهٔ توبه‌کاران در آمده و نه تنها هر گناه او حسنه محسوب گشته، بلکه ایزد تعالی به مصداق آیه شریفهٔ «من جاء بالحسنة فله عشر امثالها» (انعام ۱۶۰) هر حسنه را نیز ده چندان برای او بر شمرده و آن گناه آلوده به فضل خداوند از گناهان خود سود نیز برده است:

چنین نقلی درست است از پیمبر　　که حق گوید به شخصی روز محشر

که ای بنده بیا و نامه برخوان — که تا چه کرده‌ای عمری فراوان
چو بنده نامه بر خواند سراسر — نبیند جز معاصی چیز دیگر
چو در نامه نبیند جز سیاهی — زبان بگشاید و گوید الهی
به دوزخ می‌روم زین عمر تاوان — حقش گوید که پشت نامه برخوان
چو پشت نامه بر خواند به یکبار — چنان یابد نوشته آخر کار
به توبه در پشیمان گشته باشد — همه دردیش درمان گشته باشد
به جای هر بدی دانندهٔ راز — بداده باشدش ده نیکویی باز
بدی را چون پشیمان گشته باشد — خدا ده نیکویی بنوشته باشد
چو بنده آن ببیند شاد گردد — زهی بنده که چون آزاد گردد
به‌حق گوید که ای قیوم مطلق — ندیدم از کرام‌الکاتبین حق
که من دارم گنه زین بیش بسیار — که ننوشتند بر من آن دو هشیار
بگو کان بر من مسکین نوشتند — مگر آن می‌ستردند این نوشتند
که تا چندان که بد کردم ز آغاز — به هر یک ده نکویی می‌دهی باز
اگر چه من گناه آلود مردم — ز فضلت بر گناهان سود بردم

(ص ۱۵۱)

از جمله مباحث کلامی مسألهٔ سعادت و شقاوت است که پیش از این به آن اشاره شده است.[۱] عطار نیز در الهی‌نامه در حکایت موسی (ع) و مرد عابد، داستان عابدی را باز می‌گوید که عمری در عبادت به سر برده و دمی از آن غافل نبوده است اما:

به موسی وحی آمد از خداوند — که عابد را بگو ای مرد خرسند
چه مقصودست از طاعت مدامت — که در دیوان بدبختان‌ست نامت
چو موسی آمد و او را خبر داد — عبادت مرد عابد بیشتر کرد
چنان جدی در آن کارش بیفزود — که صد کارش به یکبارش بیفزود
بدو گفتا چو تو از اشقیایی — چنین مشغول در طاعت چرایی
به موسی گفت آن سرگشتهٔ راه — که ای طوطی طور و مرد درگاه
چنان پنداشتم من روزگاری — که هیچم من نیم در هیچ کاری
چو دانستم که آخر در شمارم — به یک طاعت زیادت شد هزارم
چو نامم ز اشقیای او برآمد — همه کاری مرا نیکوتر آمد

۱. رک. به بخش نظامی و فردوسی در همین کتاب.

اگر چه آب در آتش بود آن / ازو هر چیز آید خوش بود آن
هر آن چیزی کزان درگاه آید / چه بد چه نیک زاد راه آید

(ص ۱۶۵_۱۶۴)

آنگاه از سوی خداوند باز به موسی (ع) خطاب می‌رسد که

چو او در بندگی خویش بفزود / خداوندی خدا زو بیشتر بود
کنون از نیکبختانش شمردم / ز لوح اشقیا نامش ستردم

(ص ۱۶۵)

و در حکایت پیر بخاری و مخنث، از زبان مخنث به پیر بخاری که به زهد خویش غره گشته و دامن ازو فراهم کشیده است می‌گوید:

مشو امروز نقدت را خریدار / که فردا نقدها گردد پدیدار
چو مقبولی و مردودی عیان نیست / تو را از خویش سود از من زیان نیست

(ص ۱۶۶)

و در حکایت لیث بوسنجه که از ستمکاری قفا خورده است می‌گوید:

نمی‌دانی که مردودی تو یا نی / ز حکم رفته مسعودی تو یا نی
ولی دانی که تا جان برقرار است / تو را بر امر رفتن عین کارست

(ص ۱۶۴)

در مصیبت‌نامه مقالهٔ هشتم با این موضوع آغاز می‌شود که سالک نزد لوح می‌رود و کشف‌اسرار و چارهٔ کار خود را از او می‌جوید اما لوح نیز خود را چون طفلی بی‌قرار می‌داند که «از بیم استاد هر خطی را که از قلم بیرون افتد فرو می‌خواند»، و در کار خود حیران و سرگردان است:

من چو اطفالم نشسته بی‌قرار / بی‌خبر لوحی نهاده بر کنار
از قلم هر خط که بیرون اوفتاد / من فروخوانم ز بیم اوستاد
هر زمانی با دل پر رشک من / می بشویم نقش لوح از اشک من
گر کسی از لوح دیدی زندگی / مرده را لوحی‌ست در افکندگی
حکم سابق صد جهان درهم سرشت / هر دمم زان لوح نقشی برنوشت

لاجرم آن لوح می‌خوانم ز بر — هر زمانی لوح می‌گیرم ز سر
هر دمم سوی دگر دامن کشند — در خطم از بسکه خط در من کشند
می فرو گیرند در حرفم تمام — می‌نهند انگشت بر حرفم مدام
مانده‌ام حیران نه جان نه تن پدید — تا چه نقش آید مرا از من پدید

(ص ۱۱۸ـ۱۱۷)

آنگاه سالک نزد پیر می‌آید و ماجرا را باز می‌گوید و پاسخ پیر آن است که

هر کجا در علم اسراری نهانست — لوح را در عکس او نقشی چنانست
نقش محنت هست و نقش دولت است — هرچه هست آن جایگه بی‌علت است
کار بی‌علت از آنجا می‌رود — محنت و دولت از آنجا می‌رود

(ص ۱۱۸)

و در الهی‌نامه در حکایت موسی (ع) در کوه طور با ابلیس سجده نکردن ابلیس را از آن می‌داند که «بی‌علتی مردود قدرت» شده است:

شبی موسی مگر می‌رفت بر طور — به پیش او رسید ابلیس از دور
چنین گفت آن لعین را کای همه دم — چرا سجده نکردی پیش آدم
لعینش گفت کای مقبول حضرت — شدم بی‌علتی مردود قدرت
اگر بودی بر آن سجده مرا راه — کلیمی بودمی همچون تو آنگاه

(ص ۱۳۸)

و باز در حکایت دیدار و گفتگوی شبلی با ابلیس در عرفات، شبلی از ابلیس که نه اسلام آورده و نه فرمان حق برده است می‌پرسد که چرا بیهوده در جمع حاجیان درآمده، و پاسخ ابلیس آن است که

چو حق را صد هزاران سال جاوید — پرستیدم میان خوف و امید
ملایک را به حضرت ره نمودم — به هر سرگشته او را درگشودم
دلی پر داشتم از عزت او — مقر بودم به وحدانیت او
اگر بی‌علتی با این همه کار — براند از درگه خویشم به یکبار
که کس زهره نداشت از خلق درگاه — که گوید از چه رد کردیش ناگاه

اگر بی‌علتی بپذیردم باز | عجب نبود که نتوان داد آواز
چو بی‌علت شدستم راندهٔ او | شوم بی‌علتی هم خواندهٔ او

(ص ۲۷۷_۲۷۶)

و این اصل در نزد متکلمان اعم از شیعی و سنی مسلم و مقبول است که فعل حق‌تعالی مسبوق و معلل به علتی نیست و ذات او خود علةالعلل است و همچنانکه در گوهرمراد در بیان صادر اول یعنی جوهر عقلی یا عقل آمده است: «از واحد حقیقی، که هیچ‌گونه کثرت در او نباشد، نه حقیقی و نه اعتباری، صادر نتواند شد بالذّات در مرتبهٔ واحده مگر که واحدی، چه لابد است مر علت را نظر به معلول معین از خصوصیتی که مرجّح وجود وی بخصوص تواند شد از میان سایر معلولات ممکن‌الصدور، و آن خصوصیت در واحد حقیقی نه جزو ذات تواند بود و نه عارض ذات والاّ تحقق کثرت حاصل آید ... »[1] و باز لاهیجی با استناد به قول محقق طوسی و دیگر حکما می‌گوید: «هرگاه فاعل واحد بوده باشد من جمیع الجهات و الحیثیات، از وی صادر نشود در مرتبهٔ واحده مگر معلول واحد و سایر معلولات از وی به‌واسطه صادر شوند، و دلیلش آن است که علّت را لابدّ است از خصوصیتی معیّن که به آن خصوصیت معلول معیّن ازو صادر شود، و شیئی را خصوصیتی معین از جهتی معین با شیئی معین چون حاصل باشد همین خصوصیت بعینها از همین جهت با شیئی دیگر نتواند بود پس اگر معلول دیگر از او صادر گردد به خصوصیت دیگر و جهت دیگر تواند بود و ترکّب علّت از خصوصیتین لازم آید و این خلاف فرض است ... »[2]

به مسألهٔ ارزاق و اجال[3] نیز در الهی‌نامه اشاره شده است. یکی داستان آن درویشی است که از امام‌جعفر صادق (ع) پرسید: «که از چیست این همه کارت شب و روز»، و پاسخ امام آن است:

---

۱. فصل چهارم از باب سوم از مقاله دویّم در بیان صادر اول و اشاره به ترتیب موجودات و نیز ر ک. به مبحث علل، فصل دویّم از باب اول از مقاله دویّم.

۲. ر ک. به فصل پنجم از باب اوّل از مقاله دویم در گوهر مراد، و مقالات الاسلامیین ج ۱، ص ۷۷_۷۰ «در موضوع قدرت حق‌تعالی و گفتار در باب علّت».

۳. دربارهٔ ارزاق و اجال ر ک. به بخش ناصرخسرو و سنایی در همین کتاب.

که چون کارم یکی دیگر نمی‌کرد	کسی روزیِ من چون من نمی‌خورد
چو کار من مرا بایست کردن	فگندم کاهلی کردن ز گردن
چو رزق من مرا افتاد ز آغاز	مرا نه حرص باقی ماند نه آز
چو مرگ من مرا افتاد ناکام	برای مرگ خود برداشتم گام

(ص ۹۸_۹۷)

و دیگر حکایت معروف عزراییل و سلیمان (ع) و مردی است که از مرگ حذر کرد، اما تدبیر سلیمانی نیز او را سودی نداشت و مرگ او را به تأخیر نیفکند و در پایان داستان عطار چنین می‌گوید:

مدامت این حکایت حسب حال‌ست	که از حکم ازل گشتن محال‌ست
چه برخیزد ز تدبیری که کردند	که ناکام‌ست تقدیری که کردند
تو اندر نقطهٔ تقدیر اول	نگه می‌کن مشو در کار احول

(ص ۱۰۱)

همچنین در حکایت غزالی و ملحد از زبان بوشهدی، به غزالی که از بیم کشته‌شدن به‌دست ملحدان در خانه نشسته و در به‌روی خویش بسته است می‌گوید:

چو حق می‌کرد در اول پدیدت	نپرسید از تو چون میافریدت
به مرگت هم نپرسد از تو هیچی	تو خوش می‌باش حالی چند پیچی

(ص ۱۶۷)

در مسأله جبر و تفویض و خلق اعمال و ثواب و عقاب[1] نیز در حکایت زلیخا عطار اراده انسان را به گویی مانند می‌کند که در خم چوگان به هر سوی رانده می‌شود و او را از خود اختیاری نیست:

زهی چوگان که گویی را چنان کرد	که از مشرق سوی مغرب روان کرد

اما با این‌همه گناه کجروی گوی در گردن گوی است اگرچه آن گناه کردهٔ او نیست:

۱. رک. به بخش «ناصرخسرو» و «سنایی» در همین کتاب.

پس آنگه گفت هان ای گوی چالاک — بهش رو تا نیفتی در گو خاک
که گر تو کژ روی ای گوی در راه — بمانی تا ابد در آتش و چاه
چو سیر گوی بی‌چوگان نباشد — گناه از گوی سرگردان نباشد
اگرچه آن گنه نه کردن تست — ولیکن آن گنه در گردن تست

(ص ۱۱۷)

موضوع دیگری که عطار مانند بسیاری از اهل سنت به آن اشاره و استناد کرده است مسألهٔ حدیثی است مرفوع[1] به صور و الفاظ مختلف[2] که در صحاح ستّه نیامده و هرچند در بعضی از کتب اهل سنت از پیامبراکرم (ص) نقل شده اما شیعه آن را بدان صورت که عامه نقل می‌کنند، از پیامبراکرم (ص) نمی‌داند و از موضوعات می‌شمارد و یک صورت آن حدیث از این قرار است: «اصحابی کالنجوم فبایّهم اقتدیتم اهتدیتم»[3] و هرچند این حدیث به خودی خود موضوعیت کلامی ندارد، ولی بسیاری از اهل سنت و جماعت به استناد این حدیث از تفسیق محاربین با حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) خودداری می‌کنند، و شیعهٔ امامیه عموماً اگرنه در تکفیر که در تفسیق محاربین جمل و صفین[4] متفق‌القول‌اند و معتزله نیز در فسق و غدر معاویه و دیگر محاربان صفین و نهروان تردید نمی‌کنند[5] و بسیاری از سنی‌مذهبان و اشاعره نیز بر این اعتقادند.[6] گروهی از اشاعره نیز مانند عبدالقاهر بغدادی جز عایشه و طلحه و زبیر که این هر سه را مخطی می‌داند، سایر محاربین با حضرت امیر (ع) را در جمل و صفین «باغی» و «فاسق» می‌شمارند.[7]

۱. مرفوع حدیثی است که یکی از صحابه از پیامبراکرم (ص)نقل کند.
۲. جامع‌الصغیر، ج ۲، ص ۲۶، و کنزالعمال، ج ۱، ص ۱۸۱.
۳. احادیث مثنوی، ص ۱۹.
۴. رک. به بخش «ناصرخسرو» در همین کتاب
۵. جاحظ رسالهٔ ذم‌الکّتاب از مجموع رسالات، ص ۱۲۰.
۶. مانند حافظ ابی‌نعیم در حلیةالاولیاء، ج ۱، ص ۶۲ و ۱۳۹ و ابن حزم اندلسی در الفِصَل، ج ۲، ص ۱۵۷ و ۱۶۳ و امام‌الحرمین جوینی در لمع الادله، ص ۱۱۵ و بیهقی در الاعتقاد والهدایه ص ۲۴۸ و بزدوی در اصول‌الدین ص ۱۹۷.
۷. الفرق بین الفرق، ص ۲۳۹.

عطار نیز موافق با گروهی از اهل سنت و با توجه به روایت فوق اصحاب پیامبراکرم (ص) از جمله چار یار را می‌ستاید و چنین می‌گوید:

ای آفتاب مطلق و اصحاب تو نجوم قدفاز بالهدایة منهم من اقتدا
زان جمله محرم حرم خاص چار یار هر چار کعبهٔ حرم و قبلهٔ وفا

(دیوان، ص ۷۰۴)

در شعر عطار ابیاتی حاکی از اعتقاد او به افضلیت حضرت علی (ع) و عصمت امام[1] نیز یافت می‌شود و به گفتهٔ استاد فروزانفر در شرح احوال عطار: «هرچند بزرگان اهل سنت هرگز منکر فضایل حضرت امیر نبوده و نیستند، اما ارادت و اخلاص شیخ عطار تا آنجا است که در اسرارنامه می‌گوید:

علی القطع افضل ایام او بود علی الحق حجةالاسلام او بود

(ص ۲۷)

و چون اعتقاد به افضلیت علی (ع) اختصاص دارد به شیعه و معتزله بغداد و سایر اهل سنت و معتزله بصره معتقد بوده‌اند به افضلیت ابوبکر، و شیخ عطار بی‌گمان معتزلی نبوده است، زیرا در بیت زیر به اشارت آنها را مذمت کرده است:

نیستی عادل تو با عدلت چه کار عدلیی به از چو تو عادل هزار

(مصیبت‌نامه، ص ۱۱۲)

و معتزله را عدلیه و اصحاب عدل و توحید خوانده‌اند و نیز به سبب رباعی زیر که در مدح حضرت امام‌حسین (ع) سروده است:

ای گوهر کان فضل و دریای علوم وز رای تو دُر درجِ گردون منظوم
بر هفت فلک ندید و در هشت بهشت نه چرخ چو تو پیش رو ده معصوم

(مختار نامه، ص ۲۱)

و اینکه قول به عصمت امام نیز از مختصات شیعهٔ امامیه و اسماعیلیه است و اهل سنت علی‌الاطلاق به وجوب عصمت امام معتقد نبوده‌اند، شاید سبب شده

۱. دربارهٔ افضلیت و عصمت امام رک. به بخش «ناصرخسرو» در همین کتاب

است که قاضی نورالله شوشتری او را شیعه به شمار آرد. اما شیخ عطار از آنجا که در مسلک تصوف قدم می‌زده است و عموم صوفیان به استثنای نقشبندیه که به ابوبکر نیز خود را پیوسته می‌شمارند، سند خرقهٔ خود را به نقطهٔ دایره ولایت محمدیه متصل می‌سازند و در عقد بیعت ولویهٔیداًبید علی (ع) را دستگیر خود می‌دانند، بنابراین عشق و اخلاص عطار بدان ولی مطلق و مرشد کل امری است بسیار طبیعی و به اقتضای رسوخ اوست در مسلک تصوف و تبعیت او در فروع مذهب از امام اهل رای ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت و یا امام مطلبی محمدبن ادریس شافعی، منافاتی با ارادت و اخلاص عاشقانه‌اش به حضرت مولی‌الموالی علی (ع) ندارد.[1]»

---

۱. شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، ص ۵۸ تا ۶۱.

کتابنامه

آثار منظوم رودکی ، به کوشش عبدالغنی میرزایف، استالین آباد، نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۵۸ م.
آغاز و انجام «تذکره» ، خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
الابانة عن اصول الديانة ، تألیف ابوالحسن اشعری، تقدیم و تحقیق و تعلیق دکتوره فوقية حسين محمود، قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷ ه‍ ق.
اجابة المضطرين ، علامه کشفی بروجردی، چ ۲، تهران، حیدری، ۱۳۷۷ ه‍ ق.
احادیث مثنوی ، بدیع‌الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۷.
احياء علوم الدين (به همراه المغنى عن حمل‌الاسفار فى الاسفار) ، امام محمد غزالی، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، [بی‌تا].
ارشاد السارى لشرح صحيح البخارى ، تألیف ابی‌العباس الغستلانی، بیروت دارالکتب، [بی‌تا].
ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين ، جمال‌الدين مقدادبن عبدالله السیوری الحلی، چاپ قم.
اشعار پراکندهٔ قدیمیترین شعرای فارسی زبان ، ژیلبر لازار، تهران، انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ۱۳۴۲.
اصول‌الدین ، الشیخ القاضی الامام محمدبن محمد عبدالکریم البزدوی (= پزدوی)،

تحقیق هانزپیترلینس، قاهره، داراحیاء الکتب العربیة ، ۱۳۸۳ هـ ق/۱۹۶۳ م.
اصول کافی ، ابوجعفر محمدبن یعقوب کلینی، تهران، مکتبةالصدوق، ۱۳۸۱ هـ ق.
اعتقادات ابن بابویه ، ترجمهٔ سید محمد الحسنی، چ ۳، تهران، کتابخانهٔ شمس، ۱۳۷۹ ق.
الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد ، ابوبکر احمدبن حسن بیهقی خسروجردی، تصحیح کمال یوسف الحوت، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ هـ ق/۱۹۸۳ م.
اعلام الوری باعلام الهدی ، امین الاسلام طبرسی، تصحیح علی‌اکبر غفاری، بیروت، دارالمعرفة.
الاغانی ، ابوالفرج اصفهانی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۵۴ م.
الاقتصاد فی الاعتقاد ، امام محمد غزالی، تصحیح محمدعلی صبیح، مصر، ۱۳۸۲ هـ ق.
امالی ، محمدبن حسن طوسی، قم، دارلثقافة، ۱۳۱۴ ق.
امالی المرتضی ، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ ۲، بیروت، دارالکتاب العربیه بیروت، ۱۳۸۷ هـ ق.
الامتاع و المؤانسة ، ابوحیان توحیدی، تحقیق احمد امین، [و] احمدالزین، چ ۲، بیروت، لجنة التألیف و الترجمه یا دارالحیات، ۱۹۶۵ م.
الانوار اللامعة فی شرح الجامعة ، تألیف سید عبداللّه شبر، نجف، مطبعة الغری، [بی‌تا].
الانوار اللطیفه فی فلسفة المبدأ و المعاد ، تألیف طاهربن ابراهیم حارثی ایمانی، قاهره، [بی‌تا].
الایضاح ، تألیف شهاب‌الدین ابوفراس سوری، تحقیق عارف تامر، بیروت مطبعة کاتولیکیه، ۱۹۶۵ م.
الجام العوام عن علم الکلام ، تألیف ابی‌حامد محمّد الغزّالی، تصحیح و تعلیق محمّد المعتصم باللّه البغدادی، چاپ اوّل، دارالکتاب العرّبی، بیروت ۱۴۰۶ هـ.ق. ۱۹۸۵ م.
الهی‌نامه ، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح هلموت ریتر، تهران، توس، ۱۳۵۹.

باب حادی عشر، علامهٔ حلی، تصحیح مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران-مک‌گیل، ۱۳۶۵.
با کاروان حلّه، عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، جاویدان، ۱۳۵۳.
بحارالانوار، علاّمه محمد باقر مجلسی، تهران، چاپ سنگی
البدایه من الکفایة فی الهدایة فی اصول الدین، نورالدین صابونی، تصحیح فتح‌اللّه خلیف، مصر، چاپ دارالمعارف ۱۹۶۹ م.
بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، تألیف دکتر قاسم غنی، چ ۲، تهران، زوار، ۱۳۴۰.
بیان الادیان، تألیف ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی، تصحیح عباس اقبال، تهران، چاپ مجلس، ۱۳۴۲.
پرتو اسلام، احمد امین مصری، ترجمهٔ عباس خلیلی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.
تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ادوارد براون، ترجمهٔ مجتبائی، چ ۲، تهران، مروارید.
تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌اللّه صفا، چ ۶، تهران، فردوسی، ۱۳۶۲، ج ۲.
تاریخ ایران زمین، محمد جواد مشکور، چ ۲، تهران، اشراقی.
تاریخ تصوف در اسلام، قاسم غنی، تهران، زوار، ۱۳۴۰.
تاریخ جمع‌آوری قرآن کریم، جلالی نائینی، چ ۲، تهران، نقره، ۱۳۶۵.
تاریخ جهانگشا، عطاملک علاءالدین جوینی، تصحیح محمد قزوینی، لیدن ۱۹۱۱ م. ۳ ج.
تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، محمد جواد مشکور، تهران، اشراقی.
تاریخ علوم اسلامی، جلال‌الدین همایی، چ ۱، تهران، نشر هما، ۱۳۵۳.
تاریخ و فرهنگ، مجتبی مینوی، چ ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.
تأویل الدعائم، نعمان‌بن محمد معروف (قاضی نعمان)، تحقیق محمد حسن اعظمی، قاهره، دارالمعارف مصر، [بی‌تا].
تحریم النظر فی کتب اهل الکلام، تألیف موفق‌الدین ابن قدامه مقدسی، تصحیح

جرج مقدسی، لیدن، اوقاف گیب، [بی‌تا].
تبصرة العوام فی مقالات الانام ، منسوب به سید مرتضی داعی رازی، تصحیح عباس اقبال، تهران، مطبعهٔ مجلس، ۱۳۱۳.
تحف العقول عن آل الرسول ، تألیف ابومحمد حسن‌بن علی‌بن حسین شعبة الحرانی، نجف، مطبعهٔ حیدری، [بی‌تا].
التراتیب الاداریه ، تألیف عبدالکبیر کتانی ادریسی، بیروت، [بی‌تا].
ترجمهٔ تفسیر طبری ، محمّد جریر طبری به‌اهتمام حبیب یغمائی چ ۳، انتشارات توس ۱۳۶۷.
التعریفات ، میرسید شریف علی‌بن محمد الجرجانی، لبنان، چاپ افست، [بی‌تا].
تعلیقات حدیقهٔ سنایی ، تألیف محمدتقی مدرس رضوی، چ ۱، تهران، علمی، ۱۳۴۴.
تفسیر ابوالفتح رازی (روح‌الجنان و روح‌الجنان) ، تهران، مطبعهٔ مجلس.
تفسیر تبیان (التبیان) ، شیخ الطائفهٔ طوسی، نجف.
تفسیر کشف الاسرار ، تألیف رشیدالدین فضل‌الله میبدی، به کوشش علی‌اصغر حکمت، ده مجلد، چ ۲، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
تفسیر مجمع‌البیان ، امین الاسلام طبرسی، چ ۱، صیدا، ۱۳۳۳ ه ق.
تمهیدالاصول ، شیخ ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، ترجمهٔ مشکوةالدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، [بی‌تا].
التنبیه و الاشراف ، مسعودی، لیدن، بریل، ۱۸۹۳ م.
تنزیه الانبیاء عن الخطا ، تألیف سید مرتضی علم الهدی، نجف، چاپ الغری [بی‌تا].
تنقیح المقال ، تألیف حاج شیخ عبدالله ممقانی، چاپ سنگی، نجف ۱۳۵۱ ه ق.
توضیح الملل ، تألیف شهرستانی، ترجمهٔ مصطفی خالقداد هاشمی، چ ۱، افست، ۱۳۵۸.
التوحید ، ابوجعفر محمدبن علی صدوق، به تصحیح سید هاشم طهرانی، ۱۳۸۷ ه ق.
تهافة الفلاسفه ، تألیف امام محمد غزالی، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران، زوار، ۱۳۶۳.

جامع‌الحکمتین ، حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران، انجمن فرهنگی ایران و فرانسه، ۱۳۳۲.
الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذّیر ، تألیف جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، ج ۱، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۱ م.
چند معراج نامه ، به کوشش احمد رنجبر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
حدیقه سنایی ، تصحیح و تحشیهٔ محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
حقایق الایمان ، تألیف زین‌الدین علی‌بن احمد عاملی، (شهید ثانی)، قم، کتابخانهٔ عمومی آیةالله مرعشی، ۱۴۰۹ ه ق.
الحقائق الخفیه ، محمد حسن الاعظمی، قاهره، ۱۹۷۰ م.
حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء ، تألیف حافظ ابی نعیم، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۶۸ م.
خاندان نوبختی ، تألیف عباس اقبال، تهران، طهوری، ۱۳۱۱ ه ق.
خصائص الامام امیرالمؤمنین علی‌بن ابیطالب (ع) ، تألیف حافظ ابی عبدالرحمن احمدبن شعیب نسابی، بیروت ۱۹۷۷ م.
خمسهٔ نظامی ، تصحیح معین فر، تهران، زرین، [بی‌تا].
داهیة العرب ابوجعفر المنصور ، تألیف عبدالجبار جومرد، بیروت، دارالطلیعه، ۱۹۶۳ م.
دلائل النبوة ، احمدبن حسین بیهقی، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
دیوان انوری ، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷.
دیوان جمال‌الدین عبدالرزاق ، تصحیح وحید دستگردی، چاپ وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۰.
دیوان خاقانی ، تصحیح عبدالرسولی، تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۶.
دیوان رشید وطواط ، تصحیح سعید نفیسی، تهران، باران، ۱۳۳۹.

دیوان سنایی ، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۱.
دیوان سوزنی سمرقندی ، تصحیح شاه حسینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۸.
دیوان ظهیر فاریابی ، تصحیح تقی بینش، مشهد، کتابفروشی باستان.
دیوان عطار ، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چ ۵، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
دیوان عمعق بخارایی ، به کوشش سعید نفیسی، تهران، کتابفروشی فروغی، ۱۳۳۹.
دیوان عنصری بلخی ، به کوشش دبیر سیاقی، چ ۲، تهران، کتابخانهٔ سنایی، ۱۳۶۳.
دیوان حکیم فرخی سیستانی ، تهران، وزارت اطلاعات و جهانگردی، ۱۳۵۵.
دیوان حکیم قطران تبریزی ، تصحیح نخجوانی، تهران، ققنوس، ۱۳۶۲.
دیوان قوامی رازی ، به تصحیح امیر جلال‌الدین ارموی (محدث)، چ ۱، تهران، چاپخانهٔ سپهر.
دیوان مسعود سعد سلمان ، تصحیح رشید یاسمی، تهران، ادب، ۱۳۱۸.
دیوان منوچهری ، تصحیح دبیر سیاقی، چ ۳، تهران، زوار، ۱۳۴۷.
دیوان ناصرخسرو ، تصحیح و تحشیهٔ تقوی و تقی‌زاده و مینوی، تهران، چاپ مجلس، ۱۳۰۴ تا ۱۳۰۷.
ذخائر العقبی فی مناقب ذوی‌القربی ، تألیف حافظ محب‌الدین احمدبن عبدالله طبری، ناشر مکتبة القدسی، قاهره، ۱۳۵۶ هـ ق.
رباعیات حکیم عمر خیام ، با مقدمهٔ محمدعلی فروغی و دکتر غنی، چ ۲، تهران، فرهادی طوطی.
رسائل المحقق الکرکی‌المجموعة الاولی، تألیف محقق ثانی علی‌بن الحسین الکرکی، مجموعهٔ اول، تحقیق شیخ محمد حسّون، قم کتابخانهٔ مرعشی، ۱۴۰۹ هـ ق.
رسائل ، جاحظ، چ ۱، بیروت، دارالحداثه، ۱۹۸۸ م.
رساله سه اصل ، صدرالدین شیرازی، تصحیح سید حسین نصر، تهران، دانشگاه تهران، دانشکدهٔ معقول و منقول، ۱۳۴۰.
الریاض فی الحکم (الصادین) صاحبی الاصلاح و النصره، تألیف قاضی حمیدالدین کرمانی، تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۶۰ م.

زادالمسافرین ، ناصرخسرو، به کوشش غنی‌زاده، برلن، مطبعهٔ کاوه.
سخن و سخنوران ، تالیف بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰.
سرمایهٔ ایمان ، تألیف ملاعبدالرزاق لاهیجی، چ ۲، قم، الزهرا، ۱۳۶۴.
سفینة البحار ، تألیف حاج شیخ عباس محدث قمی، نجف، ۱۳۵۹.
سفینة الراغب ، تألیف راغب پاشا، بولاق، ۱۳۸۲ ه ق.
سنن ابی داود ، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، دمشق، ۱۳۴۹ ه ق.
سیاست نامه ، خواجه نظام‌الملک، به اهتمام خلخالی، تهران، کاوه و معرفت، ۱۳۱۰.
سیر اعلام النبلاء ، تألیف امام شمس‌الدین محمدبن احمدبن عثمان الذهبی، تحقیق شعیب الارنؤط و محمد نعیم الاقسوسی، بیروت، مطبعهٔ الرساله ۱۹۸۲ م.
سیری در شعر فارسی ، تألیف عبدالحسین زرین‌کوب، تهران، انتشارات نوین، ۱۳۶۳.
سیر حکمت در اروپا ، تألیف محمد علی فروغی، تهران، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۲۰.
شاهنامهٔ فردوسی ، تصحیح ژول‌مول، چ ۳، تهران، جیبی، ۱۳۵۳.
شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری ، تألیف بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۰.
شرح جمل العلم و العمل ، تألیف شریف مرتضی علم الهدی، تصحیح شیخ یعقوب جعفری مراغی، چ ۱، دارالاسوه، ۱۴۱۴ ه ق.
شرح نهج‌البلاغه ، ابن ابی الحدید، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، چاپ افست.
شرفنامه ، نظامی گنجه‌ای، تصحیح وحید دستگردی، تهران، انتشارات علمی [بی‌تا].
العقائد النسفیه (در مجموع مهمات المتون) ، تألیف عمربن محمد نسفی، قاهره، مصطفی باب حلبی، ۱۳۳۳ ه ق.
عیون اخبار الرضا (ع) ، تألیف ابوجعفر ابن بابویه، تهران، چاپ سنگی.
فرار از مدرسه ، تألیف عبدالحسین زرین‌کوب، چ ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

الفرق بین الفرق ، عبدالقاهر بغدادی، تحقیق لجنه احیاء التراث العربی، بیروت، انتشارات دارالافاق الجدیده، ۱۹۸۲ م.
فرق الشیعهٔ نوبختی ، تألیف حسن بن موسی نوبختی، بیروت، دارالاضواء، [بی‌تا].
الفصل فی الملل و الاهواء و النحل ، تألیف ابن حزم اندلسی، قاهره، مکتبة السلام العالمیة، [بی‌تا].
الفصول المختاره من العیون و المحاسن ، محمدبن محمد شیخ مفید، چ ۴، نجف، مطبعة الحیدریه، [بی‌تا].
فضائل الخمسه من الصحاح السته ، تألیف سید مرتضی حسینی فیروزآبادی، جزء اول، بیروت اعلمی.
الفهرست ، ابن الندیم، بیروت، مکتبه خیاط.
قاموس ، محمدبن یعقوب فیروزآبادی، قاهره، شرکته مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۷۱ هـ ق/۱۹۵۳ م.
قبسات ، تألیف میرداماد، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
قواعد المرام فی علم الکلام ، تألیف ابن میثم بحرانی، قم، کتابخانهٔ مرعشی.
الکافی (اصول و روضه) ، تألیف شیخ محمدبن یعقوب بن اسحق کلینی رازی، تهران، مکتبة الصدوق، ۱۳۸۱ هـ ق.
کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد ، تألیف امام الحرمین عبدالملک جوینی، بیروت، مؤسسهٔ ثقافیه، چ ۲، ۱۹۹۲ م.
الکامل فی تاریخ ، تألیف ابن اثیر، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۶ م.
کتاب مقدس (انجیل عهد عتیق و جدید) ، ترجمهٔ فارسی، لندن، ۱۹۵۴ م.
کشف الحقایق ، تألیف عزیز نسفی، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، تهران بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴.
کشف المحجوب ، تألیف ابویعقوب سجستانی، تهران، طهوری، افست، ۱۳۷۳.
کلیله و دمنه ، ابوالعالی نصرالله منشی، تصحیح مجتبی مینوی، چ ۵، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

کنز العمال فی محاسن الاقوال و الافعال ، تألیف علاءالدین علی المتقی الهندی، ج ۱، حیدرآباد کن، دائرة المعارف العثمانیه، [بی‌تا].
کنزالوالد ، تألیف ابراهیم ابن الحسین حامدی، تحقیق مصطفی غالب ویسبادن، دارالنشر فرانز شتاینر، ۱۹۷۱ م.
گرشاسب‌نامه ، اسدی طوسی، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، افست مروی، ۱۳۵۴.
گلستان سعدی ، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
گوهرمراد ، تألیف ملاعبدالرزاق لاهیجی، چاپ سنگی، ۱۳۷۳ ه ق.
لسان المیزان ، تألیف ابن حجر عسقلانی، به اهتمام محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت داراحیاء التراث العرمر، ۱۹۹۵ م.
لغت‌نامهٔ دهخدا ، علی‌اکبر دهخدا، تهران، مؤسسهٔ لغت‌نامه.
لطائف المعارف ، ثعالبی، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دائرةالمعارف، ۱۹۵۶ م.
لمعة الاعتقاد ، تألیف ابن قدامه مقدسی، ج ۲، دمشق، مکتب اسلامی، ۱۲۸۲ ه ق.
مثنویهای حکیم سنایی ، تصحیح مدرس رضوی، چ ۲، تهران، بابک، افست مروی، ۱۳۶۰.
مجالس المؤمنین ، قاضی نورالله شوشتری، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۵.
المجدی فی انساب الطالبیین ، ابوالحسن عمری (ابن صوفی)، تصحیح احمد مهدوی دامغانی، قم، مطبعهٔ مرعشی، ۱۴۰۹ ه ق.
مجلّه ایران‌شناسی ، سال پنجم شماره ۱، بهار ۱۳۷۲.
مجلّه دانشکده الهیات و معارف اسلامی ، دانشگاه فردوسی‌مشهد، ش ۲۹، س ۱۳۷۳.
مجمع الفصحا ، رضا قلیخان هدایت، چاپ سنگی.
المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء ، ملامحسن فیض کاشانی، تهران، صدوق، ۱۳۳۹ ه ق/ ۱۳۴۰.
مختارنامه ، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح و مقدمه و حواشی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، توس، ۱۳۵۸.

مروج الذهب ، ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی، محمد محی‌الدین عبدالحمید.
مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، عزالدین محمودبن علی کاشانی، تصحیح جلال‌الدین همایی، چ ۲، تهران، سنایی.
مصیبت‌نامه ، فریدالدین عطار نیشابوری، به اهتمام دکتر نورانی وصال، تهران، کتابفروشی زوار، ۱۳۳۸.
المعجم المفهرس ، محمد فؤاد عبدالباقی، لیدن، ۱۹۳۵ م.
مفاتیح الجنان ، حاج شیخ عباس قمی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.
مقالات الاسلامیین ، ابوالحسن اشعری، چ ۲، مصر، مکتبه نهضت، ۱۳۸۹ ه ق.
مقدمهٔ ابن خلدون ، ترجمهٔ محمد پروین گنابادی، چ ۴، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۶.
الملل و النحل ، تألیف ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی، به تصحیح محمد سید کیلانی، چ ۳، بیروت ۱۳۹۵ ه ق/۱۹۷۵ م.
منتخب چهار مقالهٔ نظامی عروضی، به‌کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
منتخب شاهنامهٔ فردوسی ، به کوشش محمدعلی فروغی، تهران، مجلس، [بی‌تا].
المنتخب فی تفسیر القران ، شیخ ابوعبدالله حلی، قم، کتابخانهٔ مرعشی.
منتهی الامال ، حاج شیخ عباس قمی، تهران، اسلامیه.
منشآت خاقانی ، افضل‌الدین بدیل خاقانی شروانی، به کوشش محمد روشن، تهران، کتاب فرزان، ۱۳۶۳.
منطق‌الطیر ، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح سید صادق گوهرین، چ ۳، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
نبرد جمل ، شیخ مفید، ترجمهٔ محمود مهدوی دامغانی، چ ۱، تهران نشر نی، ۱۳۶۷.
نثرالدّر ، تألیف ابوسعد منصوبن حسین آبی، تحقیق محمد علی قرنه با مراجعه علی‌محمد البحاوی [و غیره]، القاهرة، الهیة المصریة للعامة للکتاب، ۱۹۸۱، ۱۹۸۹ م.
نفائس الفنون فی عرایس العیون ، شمس‌الدین محمد آملی، تصحیح شعرایی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ ه ق.

النقض ، عبدالجلیل رازی، تصحیح محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱.
النهایة فی غریب الحدیث ، ابن اثیر، مصر
نهج‌البلاغه ، ترجمهٔ سید جعفر شهیدی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
ــــــ ، تصحیح صبحی صالح، قم، مرکز البحوث الاسلامیة، ۱۳۹۵ ه‍ ق.
وجه دین ، حکیم ناصرخسرو قبادیانی، تصحیح اعوانی، تهران، انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۶.
وفیات الاعیان ، ابن خلکان، تهران، چاپ سنگی، ۱۲۸۴ ه‍ ق.
ویس و رامین ، فخرالدین اسعد گرگانی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، بروخیم، ۱۳۳۷.

معرفی برخی از مآخذ و منابع کلامی

الابانةعن اصول الديانة

این کتاب یکی از اولین کتابهایی است که دربارهٔ عقاید اصولی اشاعرهٔ اهل سنت تألیف شده و از آنجا که مؤلف آن یکی از پایه‌گذاران مسائل اعتقادی این مذهب به‌شمار می‌رود، این کتاب همواره مرجع و مستند مؤلفان بعدی کتابهای اصولی اشاعرهٔ اهل سنت قرارگرفته است. از جمله ابوبکر بیهقی، در بسیاری از موارد، در کتاب الاعتقاد و الهدایة گفته‌های اشعری را از ابانه نقل می‌کند. مؤلف این کتاب ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری (۲۶۰ـ۳۲۱) است که ابوموسی اشعری از نیاکان اوست. اشعری در کودکی از پدر یتیم شد و مادرش به همسری ابوعلی محمدبن عبدالوهاب جبائی، پیشوا و مؤلف مشهور معتزلی در آمد؛ از این‌رو اشعری در ابتدا به مذهب اعتزال بود و به گفتهٔ خود او چون پس از تبحر در اعتزال، ابوعلی جبائی از پاسخ به سؤالهای او عاجز ماند، اشعری در انتخاب مذهب متحیر گشت و از خداوند متعال درخواست تا خود او را هدایت فرماید، پس شبی در خواب به حضور پیامبر اکرم (ص) رسید و مشکل خویش عرضه داشت و پیامبر (ص) فرمود: «علیک بِسُنّتی»، پس اشعری بر تدوین آنچه که خود بر اساس قرآن و حدیث و سنت پیامبر (ص) دریافته بود همت گماشت و کتابی به‌نام الابانةعن اصول الديانة در رد اقوال معتزله و جهمیه و رافضیه تألیف کرد.

کتاب ابانة به شانزده فصل تقسیم شده که پانزده فصل آن دربارهٔ صفات حق

تعالی و قضا و قدر و شفاعت و حوض کوثر و عذاب قبر و فصل شانزدهم در بیان اثبات امامت ابوبکر صدیق، خلیفهٔ اول است.

کتاب مشهور دیگر اشعری مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین نام دارد که در آن اقوال و عقاید دیگر فرق اسلامی را بر اساس معتقدات خود مورد بحث قرار می‌دهد.

اجابة‌المضطرین

سید جعفر کشفی دارابی بروجردی از علمای بزرگ قرن سیزدهم هجری است و علامه تهرانی در اعلام‌الشیعه (ج ۲، ص ۲۴۱)، او را عالمی متبحر و محقق و جامع متقن و مصنف جلیل و یکی از عباقره و از پرچمداران علم و مروجین شرع مطهر و از اعجوبه‌های زمان و یگانهٔ دوران در فنون تفسیر و عرفان معرفی می‌کند. از این مؤلف کتابهای فراوانی به‌جای مانده است که یکی هم همین اجابة‌المضطرین است که به فارسی نگاشته شده و مؤلف در آن ابتدا در مقدمه به مباحث «حکمت عملی» و اخلاق و معرفت پرداخته، سپس مقالهٔ اول کتاب را به بحث دربارهٔ اصول دین از توحید و صفات ربوبی و عدالت و جبر و تفویض و قضا و قدر و نبوت عامه و خاصه و امامت و معاد تخصیص می‌دهد؛ و در مبحث امامت به مسائل مختلفی، از جمله غیبت ولی‌عصر (عج) می‌پردازد. کتاب به فصلها و بابهایی به‌نام «نصرت» و «اجابت» تقسیم شده است. چاپ اول این کتاب که در هند صورت گرفته است خالی از غلط و اشتباه نیست؛ و در چاپ تهران این نقایص برطرف شده است.

ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین

جمال‌الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلی معروف به فاضل مقداد (متوفی ۸۲۶ و مدفون در بغداد)، فرزند پدری عرب و مادری ایرانی است. این فقیه اصولی و نحوی و منطقی و متکلم بزرگ شیعه از شاگردان شهید اول، محمدبن مکی (رض) است.

علامه مقداد کتاب ارشادالطالبین را که یکی از مهمترین کتابهای کلامی شیعه

است، برای فرزند خویش تألیف کرده و علاوه بر آنکه کلیهٔ مسائل کلامی رایج میان مسلمین را بر مبانی اعتقادی شیعهٔ اثنی‌عشری مورد بحث قرار می‌دهد، در باب امامت عامه و امامت خاصه و نصوص جلی و خفی بر ولایت و امامت و خلافت بلافصل حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) مفصلاً بحث می‌کند.

فاضل مقداد در این کتاب به‌نحو قال و اقول به شرح و تفسیر مطالب می‌پردازد. این کتاب هم در هند و هم در ایران به چاپ رسیده است. از دیگر تألیفات فاضل مقداد کتاب معروف کنز العرفان فی فقه القرآن و همچنین کتاب اللوامع الاسلامیة‌فی المباحث الکلامیة است.

اصول الدین بزدوی

قاضی ابوالیُسر محمدبن محمدبن عبدالکریم البزدوی ملقب به صدرالاسلام (۴۲۱ـ۴۹۳)، از فقها و متکلمین بزرگ ماوراءالنهر در قرن پنجم است و نسبت بزدوی به بزده است که دهی در شش فرسنگی نخشب (نسف)، بر سر راه بخارا بوده است.

از آنجاکه جد او، عبدالکریم بن موسی و به تعبیر خود او الامام الزاهد عبدالکریم بن موسی، از شاگردان ابومنصور ماتریدی در اصول مذهب به اوگرویده بود، از این رو، پدر بزدوی و نیز خود او ماتریدی الاصول و حنفی الفروع‌اند، و کتاب اصول‌الدین بزدوی بر اساس معتقدات اصولی مذهب ماتریدی نوشته شده است. همچنان‌که خود مؤلف در مقدمه می‌گوید این کتاب در حقیقت تحریر و تهذیبی از کتاب التوحید ابومنصور ماتریدی است؛ و از آن‌رو که در زمان او در بلاد ماوراءالنهر، جوانان به گفته‌های گمراهان و بدعت‌گذاران آلوده بودند، دست به تألیف این کتاب زده است.

بزدوی در مقدمه در مقام تخطئهٔ کلی فلاسفه و معتزله و مجسمه و بعضی از آرای ابوالحسن اشعری بر می‌آید و کلیهٔ مسائل کلامی معروف و متداول در میان متکلمین را در ۹۶ مسأله مورد بحث قرار می‌دهد و ضمن رد و نقض اقوال فرقه‌های فوق‌الذکر به بیان و اثبات عقیدهٔ ماتریدی خود می‌پردازد و کتاب را با تذکری اجمالی دربارهٔ اختلاف در عقاید ابوالحسن اشعری و ابن‌کُلاب و محدثان و روافض و خوارج و قدریه و معتزله و جبریه و مجسمه و مرجئه و غلاة و صوفیه

با عقاید اهل سنت و جماعت که منظور او همان اهلِ مذهب ماتریدیه است پایان می‌دهد، و بر اساس معتقدات خود، آرای آنان را مردود می‌شمارد. این کتاب به کوشش هانز پیتر لینس، مستشرق آلمانی، چاپ شده و خالی از اغلاط نیست.

اعتقادات ابن‌بابویه

این کتاب از قدیمیترین کتابهای عقاید شیعه و مؤلف آن شیخ اجل ابوجعفر محمدبن علی‌بن حسین بابویه قمی (متوفی در ۳۸۱ در ری)، است. ابن‌بابویه در این کتاب بی‌هیچ استدلال و توسل به سخن متکلمین و فلاسفه، با استناد به ادلهٔ عقلی و سمعی و بی‌توضیح و تفسیر به اختصار به بیان اعتقاد شیعیان امامی اثنی‌عشری در توحید و عدل و نبوت و معاد و امامت می‌پردازد. این کتاب به فارسی ترجمه شده است.

الاعتقاد و الهدایة

نام کامل این کتاب، الاعتقاد و الهدایةالی سبیل الرشاد، و تألیف فقیه و محدث و حافظ عظیم‌الشأن شافعی‌مذهب ابوبکر بیهقی متولد در خسروگرد سبزوار (۳۸۴)، و متوفی در نیشابور (۴۵۸)، و مدفون در بیهق است. هرچند بیهقی در این کتاب بیشتر به استدلال و استشهاد به آیات قرآنی و احادیث و سنت می‌پردازد، این کتاب و کتاب کلامی دیگر او به‌نام الاسماء و الصفات از مراجع معتبر متکلمین اشعری الاصول به‌شمار می‌رود.

در این کتاب که مشتمل بر ۳۶ باب است، بیهقی غالب موضوعات کلامی را از قبیل ذات و صفات حق تعالی (اعم از صفات ذات و صفات فعل) و قضا و قدر و خلق افعال و استطاعت و فطرت و آجال و ارزاق و شفاعت و خلود و وعد و وعید و سمعیات به‌طور مفصل مورد بحث قرار داده و آیات و احادیث مربوط به این مباحث را نیز نقل و دربارهٔ آن بحث می‌کند.

مفصلترین باب این کتاب دربارهٔ «نبوت خاصه» است که در این باب به بیان چهل مطلب می‌پردازد. از جمله دیگر تألیفات بیهقی یکی کتاب مفصل شعب‌الایمان

است و دیگری کتاب دلائل‌النبوة است که به ترجمهٔ دکتر محمود مهدوی دامغانی مکرر به چاپ رسیده است.

الاقتصاد فی الاعتقاد

تألیف امام محمد غزالی (۴۵۰ـ۵۰۵)، کتابی است مشتمل بر بیان اصول اعتقادات مسلمین بر اساس مذهب اشاعره و در آن اغلب مسائل کلامی مصطلح در میان متکلمین از راه استدلال به آیات و احادیث و سنت سلف مورد بحث و نقل قرار گرفته است. غزالی در این کتاب در نقد و بی‌پایه ساختن عقاید اهل اعتزال کوشش می‌کند.

الجام العوام عن علم الکلام

این کتاب به اعتقاد عموم اهل تحقیق آخرین و یا کتاب ماقبل آخری است که امام محمد غزالی (۴۵۰ـ۵۰۵)، تألیف کرده است.

غزالی پس از آنکه کتابهای متعددی در علم کلام و اصول دین، چون قواعد العقائد و الاعتقاد فی الاقتصاد؛ الاربعین؛ فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه؛ و کتابهای دیگر مانند المستظهری و قواصم در رد باطنیان نوشت به این سخن رسید که کلام علمی است که نباید در دسترس همگان قرار گیرد. وی این مطلب را به تصریح در مقدمه احیاءالعلوم نیز بیان کرده است. پس به تألیف کتاب الجام العوام عن علم الکلام پرداخت که معنی تحت‌اللفظی آن عبارت است از : «دهن‌بند زدن بر عوام از سخن گفتن در علم کلام». در این کتاب کم‌حجم غزالی ابتدا به بیان اعتقاد سلف در باب ذات و صفات خداوند پرداخته، آنگاه در بیان روش پیامبر اکرم (ص) و صحابهٔ بزرگوار او در احتجاج با مدعیان به شرح می‌پردازد؛ و به برهان سمعی اعتماد می‌کند و خوض و موشکافی در مسائل مذهبی را نشانه عدم تعبد می‌شمارد و بدعت می‌خواند. این کتاب نیز مکرر به چاپ رسیده است.

امالی سید مرتضی علم‌الهدی

کتاب غررالفوائد و دررالقلائد معروف به امالی تألیف شریف اجل علی‌بن الحسین الموسوی العلوی (رض) مشهور به سید مرتضی و علم‌الهدی (۳۵۵ـ۴۳۶)، است. وی یکی از بزرگترین فقها و ادبا و شعرا و متکلمین و اصولیین شیعه و یکی از نوادر عصر خود بود. سید مرتضی برادر بزرگتر شریف رضی است که جامع نهج‌البلاغه است. عظمت شأن و مقام وی بیشتر و برتر از آن است که در این مختصر به وصف آید. از قرن پنجم تاکنون عنوان «سید» به‌طور مطلق در اقوال و عبارات مصنفان شیعه منصرف به اوست، همچنان‌که عنوان «شیخ» به‌طور مطلق منصرف به حضرت شیخ الطائفه ابوجعفر محمدبن حسن الطوسی قدس سره (۳۸۵ـ۴۶۰)، می‌شود، که مؤلف دو کتاب از کتب اربعهٔ شیعه، یعنی تهذیب الاحکام و الاستبصار و مؤلف کتاب کلامی مفصل تمهیدالاصول است.

امالی سید مرتضی یکی از ارزشمندترین آثار فرهنگی و علمی و ادبی شیعه و شامل سخنان سید مرتضی در هشتاد جلسه تدریس و املا است که در آن مجالس این دانشمند بزرگ تأویلات معقول و مأثور بعضی از آیات قرآنی و اخبار و احادیث نبوی را با بهترین و فصیحترین عبارات بیان می‌کند؛ و در ضمن آن بسیاری از مباحث کلامی و فقهی و ادبی را با توجه و استشهاد به نکات بلاغی آیات و احادیث مورد بحث قرار می‌دهد. برکتاب امالی تکمله‌ای نیز شامل نظریات و عقاید کلامی و اصولی و فقهی و ادبی سید مرتضی (ره) افزوده شده است.

این کتاب قرنهاست که از مراجع مهم دانشمندان اسلام اعم از سنی و شیعه به‌شمار می‌رود؛ و از آنجا که سید مرتضی خود یکی از بزرگترین شاعران عرب است نظریات ادبی او مورد قبول و احترام ادبا و سخن‌سنجان است.

آشنایی بنده با این کتاب شریف از آنجا صورت گرفت که استاد ارجمند دکتر احمد مهدوی دامغانی در سالهای ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۴ این کتاب را به‌عنوان یکی از متون درسی در واحد متون عربی مذهبی در دورهٔ دکتری ادبیات فارسی تعیین؛ و در طول این مدت حدود یک‌چهارم از این کتاب گرانقدر را بحث و تفسیر فرمودند.

الایضاح

این کتاب از قدیمیترین کتابهای کلامی شیعه و تألیف ابی‌محمد فضل‌بن شاذان نیشابوری (متوفی در ۲۶۰ هم‌زمان با شروع غیبت صغری) است. فضل‌بن شاذان کتاب خود را با نقل و رد آرای جهمیه و معتزله و جبریه و مرجئه و خوارج آغاز می‌کند؛ و پس از آن دربارهٔ بعضی از مباحث کلامی رایج زمان خود بحث می‌کند؛ آنگاه به موضوعات مختلفی می‌پردازد که ارتباط تامی به مسائل کلامی ندارد، ولی از جهت استدلال دربارهٔ افضلیت امیرالمؤمنین علی (ع) از نظر شیعه دارای موضوعیت است. و در ضمن آن، آنچه را که نزد شیعه به‌عنوان مطاعن خلفای ثلاثه مشهور شده است و نیز تثبیت و تأیید بعضی از مسائل فقهی معتبر در نزد شیعه از قبیل «متعه نساء» و «متعه حج» و «کیفیت صحت طلاق» و «خمس» را با استناد به قرآن و حدیث بیان می‌کند.

باب حادی‌عشر و شرح آن

باب حادی‌عشر باب یازدهمی است که عالم و فقیه و اصولی و متکلم معروف شیعه، علامه حلی (ره)، یعنی حسن‌بن یوسف‌بن علی‌بن مطهر، که علمای عامه و مستشرقان او را ابن‌المطهر یا ابن‌مطهر می‌نامند، دربارهٔ عقاید شیعه در اصول پنجگانه دین و مذهب، بر کتاب مصباح‌المتهجّد شیخ طوسی (ره) متوفی ۴۶۰، افزوده است. بر این کتاب چندین شرح نوشته شده و معروفترین آن شرحی است که فاضل مقداد بر این کتاب نگاشته است و او کتاب دیگر علامه حلی یعنی نهج‌المسترشدین را نیز شرح کرده است. باب حادی‌عشر و شرح آن همواره جزو کتب درسی حوزه‌های علمیه شیعه در مقدمات کلام به‌شمار رفته است و چاپهای متعدد از آن موجود است.

بیان‌الادیان

این کتاب از قدیمیترین کتابهای ملل و نحلی است که دانشمندی شیعی به فارسی نوشته است. مؤلف کتاب ابوالمعالی محمد الحسینی علوی از معاصران ناصر خسرو

و تاریخ تألیف کتاب سال ۴۸۵ ه‍.ق است؛ و قدیمترین جایی که از ناصر خسرو نام برده شده در همین کتاب است.

مؤلف در این کتاب به‌طور بسیار مختصر و فهرست‌وار ملل و نحل ادیان و مذاهب مختلف را بیان می‌کند. نثر این کتاب بسیار شیوا و از نمونه‌های ممتاز نثر قرن پنجم است. این کتاب به تصحیح مرحوم استاد عباس اقبال به چاپ رسیده است.

تنزیه الانبیاء

کتاب مشهور سید مرتضی علم‌الهدی، دربارهٔ اثبات عصمت انبیا و ائمه (ع) قبل و بعد از بعثت و امامت است. از آنجا که مسأله کیفیت و زمان عصمت انبیا و ائمه (ع) از مسائل مورد اختلاف اهل سنت و شیعه است، مؤلف در این کتاب بر اساس ادلهٔ عقلی و نقلی این مسأله را به اثبات می‌رساند که پیامبران عظام و امامان معصوم شیعه (ع) از هرگونه ترک اولایی مصون و مبرّایند تا چه رسد به معصیت؛ و آنچه را که غیرشیعه ازگناهان به گذشته حضرت آدم و نوح و ابراهیم و یعقوب و یوسف و ایوب و شعیب و موسی و داوود و یونس و سلیمان و عیسی (ع) نسبت می‌دهند و یا در عصمت پیامبر اکرم (ص) در زمان پیش از بعثت تردید روا می‌دارند و نیز بعضی از آیات قرآن مجید را مانند: **عفاالله عنک و لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخّر و عبس و تولّی ان جاءه الاعمی** به ناروا تفسیر و تأویل می‌کنند؛ و نیز ایرادات غیرموجهی که متوجه برخی از ائمه شیعه (ع) می‌سازند؛ با دلایل عقلی و نقلی رد می‌کند. این کتاب یکی از اساسیترین مراجع شیعه در این زمینه است و بارها به چاپ رسیده است. در میان علمای اهل سنت نیز تنی چند به این مسأله پرداخته‌اند، مانند امام فخر رازی که کتاب عصمة‌الانبیاء را نوشته و ابوالحسن سَبتی اموی معروف به ابن‌چمیر که کتابی به‌همین نام تنزیه الانبیاء تألیف کرده است.

حقایق الایمان

این کتاب تألیف شیخ زین‌الدین علی‌بن احمد عاملی معروف به شهید ثانی

(۹۱۱ـ۹۶۵) است. شهید ثانی این کتاب را اصولاً در تعریف «اسلام» و «ایمان» و «کفر» و اینکه حقیقت آن چیست و نقل اقوال دیگر فرق اسلامی از «اشاعره» و «کرامیه» و «معتزله» دربارهٔ مسائل فوق و به‌خصوص در رد بر اقوال کرامیه تألیف کرده است. وی در این کتاب به اقوال و نظریات خواجه نصیرالدین طوسی توجه داشته و به آن استناد کرده است و چنین می‌نماید که در هیچ‌یک از کتابهای مختصر کلامی شیعه به اندازهٔ این کتاب، دربارهٔ اسلام و ایمان و کفر، بحث و فحص مستدل و مستند به آیات و احادیث انجام نشده باشد. کتاب حقایق الایمان مشتمل بر خاتمه‌ای است که مؤلف در آن از مباحث مربوط به تکلیف و معرفت حق تعالی یعنی اعتقاد به صفات ثبوتی (جلالی و جمالی و کمالی) و تنزیه حق تعالی از صفات سلبی سخن گفته و همچنین درباره عدالت و نبوت خاصه و امامت ائمه شیعه (ع) و اثبات معاد جسمانی بحث کرده است.

العقائد النسفیة

تألیف رساله‌های مختصر در چند صفحه به‌نام عقاید یا اعتقادات در بیان معتقدات اصولی هر یک از مذاهب، از قرن سوم به بعد در میان مسلمانان رایج بوده است. از جمله امام شافعی (متوفی ۲۰۴)، رسالهٔ الفقه الاکبر را تألیف کرده و پیش از آن رسالهٔ معروف به توحید مفضل نوشته شد، که بعضی در صحت نسبت آن به مفضل‌بن عمر تردید کرده‌اند. و پس از آن اعتقادات صدوق دربارهٔ عقاید شیعه امامیه و ابانهٔ اشعری در اصول، و نیز رساله‌ای به‌نام العقیدة القادریة که در سال ۴۰۵ ه.ق به امر القادر بالله خلیفه عباسی در معارضه و رد عقاید معتزله تألیف شد.

از جملهٔ این رساله‌ها یکی العقائد النسفیة تألیف عمربن محمد نسفی (۴۶۱ـ۵۳۷)، است که حاوی اصول عقاید سنیان اشعری الاصول حنفی‌الفروع است. بر این کتاب شرحهای فراوان نوشته شده که از جمله معروفترین آنها شرح میر سید شریف جرجانی است. پس از نسفی نیز رساله‌های منظوم و منثور بسیاری در این زمینه تألیف شده است. مانند: ام‌البراهین تألیف سینوسی (متوفی

در ۸۹۵)، و منظومه‌های بدءالامالی فرغانی (۵۶۹ ه.ق)، و جوهرةالتوحید برهان‌الدین لقانی (۱۰۴۱).

الفصول المختارةمن العیون و المحاسن

شیخ اجل ابوعبدالله محمدبن محمدبن نعمان حارثی بغدادی ملقب به شیخ مفید، در نزد اهل سنت بیشتر مشهور به ابن‌المعلم است (۳۳۸ـ۴۱۳). او در دهکدهٔ عُکبرا از نواحی بغداد به دنیا آمد و مدفن او در درگاه حرم کاظمین (ع) است.

شیخ مفید از بزرگترین فقها و متکلمان و مدافعان علمی حریم تشیع است و در حدود دویست کتاب و رساله در مباحث مختلف فقهی و کلامی تألیف کرده و سمت استادی بر بسیاری از بزرگان شیعه چون سید مرتضی علم‌الهدی و سید رضی و شیخ طوسی (ره) داشته است.

منتخباتی ازکتاب او به‌نام العیون و المحاسن و بعضی از مجالس و مناظرات او را شاگردان او و از جمله سید مرتضی علم‌الهدی در زمان حیات خود شیخ برگزیده، و نام الفصول المختارةمن العیون و المحاسن بر آن نهاده‌اند. این کتاب گرانقدر دربردارندهٔ بسیاری از مباحث کلامی رایج در میان فریقین دربارهٔ «امامت خاصه» و اثبات افضلیت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع)، و مباحث مربوط به «ناکثین» و «قاسطین» و «مارقین» و نیز مسألهٔ «فدک» و «موضوع غیبت ولی‌عصر (عج)» و نظایر این مسائل است و همواره از مراجع مورد استناد کلام و عقاید شیعه بوده است.

کتاب‌الارشاد

نام کامل این کتاب (کتاب الارشاد الی قواطع الادلةفی اصول الاعتقاد) و مؤلف آن یکی از بزرگترین متکلمین اسلامی، امام الحرمین جوینی (۴۱۹ـ۴۷۸)، متکلم و اصولی و شافعی الفروع مشهور و استاد غزالی است. کتاب الارشاد در حقیقت جامع کلیه آرا و اقوال اشاعرهٔ اهل سنت و جماعت است و در نوع خود از مشهورترین این کتب به‌شمار می‌رود. این کتاب مشتمل بر سی باب است که هر باب آن بنابر

اهمیت موضوع به یک تا هیجده فصل تقسیم شده است. پانزده باب اول به مسائل مربوط به ذات و صفات حق تعالی اختصاص دارد و باب شانزده تا نوزده درباره نبوت عامه و باب نوزده تا بیست و شش دربارهٔ «سمعیات» و باب بیست و شش تا بیست و نه در رد اقوال معتزله و خوارج درباره وعد و وعید و غلو و شفاعت و ایمان و توبه، و باب بیست و نه و سی دربارهٔ امامت و اثبات امامت خلفای اربعه است.

کشف‌المحجوب

ابویعقوب سیستانی (سجستانی) و به تعبیر اسماعیلیه، «سید ما ابویعقوب اسحق‌بن احمد السجزی» از داعیان بزرگ و بسیار معتبر ایرانی در قرن چهارم است و از شاگردان و پروردگان داعی محمدبن احمد نخشبی (نسفی) مقتول در وقایع براندازی دوران سامانیان است. ابویعقوب از اقران دیگر دعاة مشهور اسماعیلی، مانند قاضی حمیدالدین کرمانی و ابوحاتم رازی و مؤیدالدین شیرازی داعی الدعاة به‌شمار می‌رود وکتاب او شاید قدیمیترین کتاب فارسی درکلام اسماعیلیه باشد، که به اعتقاد هانری کربن این کتاب را مؤلف ابتدا به زبان عربی نوشته سپس به فارسی برگردانیده است. ابویعقوب بر اساس اعتبار و اهمیت عدد هفت در نزد اسماعیلیه کتاب کشف‌المحجوب را به هفت «مقالت» و هر مقالت را به هفت «جستار» قسمت کرده، همچنان‌که قاضی حمیدالدین کرمانی نیز کتاب مشهور خود «راحة‌العقل» را به هفت سور (حصار) و هر یک از شش سور اولیه را هفت مشرع (آبشخور) و سور هفتم را به چهارده مشرع تقسیم کرده است.

از مقالات هفت‌گانهٔ کشف‌المحجوب، مقالت اول دربارهٔ «توحید» و چهار مقالت بعدی دربارهٔ «خلق عقل» و «خلق نفس» و «خلق طبیعت» و «خلق مواد و موالید» و مقالت ششم دربارهٔ «نبوت» و «انبیا»، و مقالت هفتم دربارهٔ «معاد» است. به‌سبب بعضی از مطالب مقالت هفتم است که ناصرخسرو در خوان الاخوان و زادالمسافرین ابویعقوب را قائل به تناسخ شمرده است.

این کتاب را پروفسور هانری کربن در جزو انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، همراه با مقدمه‌ای به زبان فرانسه به چاپ رسانیده است.

گوهر مراد

گوهر مراد تألیف حکیم و عارف و شاعر و متکلم بزرگ قرن یازدهم هجری، آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی (۱۰۰۰-۱۰۷۲) شاگرد برجسته و داماد حکیم و فیلسوف مشهور ملا صدرای شیرازی است. این کتاب از مبسوط‌ترین کتابهای کلامی شیعه است که مؤلف در آن به روش حکما و متکلمان مسائل و مباحث مربوط به علم کلام را با مقدمات فلسفی آن مورد بحث قرار داده است؛ و شاید از این لحاظ قدیمیترین کتاب کلامی فارسی شیعه باشد، زیرا کتابهای مفصل دیگر در این زمینه چون کفایةالموحدین سبزواری و انیس‌الاعلام و امثال آن همگی پس از گوهر مراد تألیف شده‌اند. مؤلف کتاب در مقدمه چنین می‌گوید: «چون اشاره شد که علم ضروری خودشناسی است و خداشناسی است و فرمان خداشناسی و اصول خمسه دین عین همین شناختهاست. چه فرمان خدای را از شرع توان شناخت و شرع محتاج است به آورنده شرع که نبی است و حافظ شرع که امام است و علم معاد داخل در خودشناسی است. پس غرض از این رساله منحصر است در سه قسم، که هر قسمی در مقاله‌ای بیان کرده شود و پیش از شروع در غرض، شنیدن سخنی چند مناسب است که ذکر آن در مقدمه کرده‌اید؛ و غرض اصلی در این رساله اگرچه کمال علمی است، اما خالی از کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر آن است نتوان گذاشت، پس مناسب باشد در خاتمهٔ کتاب اشاره کردن به آن. لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه.»

مقدمه و مقالات و خاتمه، هر یک به بابها و فصلهای متعدد تقسیم شده‌اند. مؤلف در مقدمه فرق میان حکمت و کلام را بیان می‌کند؛ آنگاه در مقالهٔ اول به روش فلاسفه به طبیعیات و اجسام بسیطه و مرکبه و کیفیت ترکیب مرکبات و حقیقت نفس و نفوس فلکیه و مجردات عقلیه و اثبات بقای نفس می‌پردازد. مقالهٔ دوم که در «اثبات واجب‌الوجود» است اختصاص یافته است به مباحث مربوط به وجود و عدم و ماهیت و علت و معلول و ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود و اثبات واجب‌الوجود و صفات واجب‌الوجود از ثبوتیه و سلبیه و اینکه صفات حق تعالی

عین ذات است و تعاریف علم حصولی و علم حضوری و کیفیت صدور معلول از علت و صادر اول و رابطهٔ حادث و قدیم و قضا و قدر و جبر و تفویض و ردّ آن و اثبات لاجبر و لاتفویض بل امر بین‌الامرین.

در مقالهٔ سوم مؤلف ابتدا دربارهٔ حسن و قبح افعال و بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تعالی و تکالیف شرعی و نبوت عامه و مباحث مربوط به آن سخن می‌گوید، آنگاه به نبوت خاصه و اثبات آن و بیان خصایص حضرت ختمی مرتبت (ص) و امامت و شرایط معتبر در آن و اثبات ولایت و امامت خاصهٔ امیرالمؤمنین و اولاد او (ع) و بیان مطاعن خلفای ثلاثه و اثبات افضلیت حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) می‌پردازد، سپس دربارهٔ معاد بحث می‌کند و مسائل مربوط به آن را بر اساس شریعت و به روش حکما بیان می‌کند.

در خاتمهٔ کتاب مؤلف به سلوک راه باطن و جهات تهذیب اخلاق و حکمت عملی پرداخته است. این کتاب ارجمند که از مهمترین آثار فلسفی و کلامی و اخلاقی شیعه به‌شمار می‌رود، در زمان سلطنت شاه‌عباس صفوی تألیف و به او تقدیم شده است. همچنین آخوند ملا عبدالرزاق این کتاب را در رساله‌ای مختصر نموده و آن‌را سرمایهٔ ایمان نام نهاده است.

از دیگر آثار این مرد بزرگ کتاب مشهور شوارق الالهام در علم کلام به‌زبان عربی و دیوان شعر او به زبان فارسی است، که شوارق‌الالهام و گوهر مراد و سرمایهٔ ایمان بارها به چاپ رسیده و دیوان اشعار او نیز اخیراً همراه با تحقیق و تحشیهٔ خانم دکتر امیر بانو امیری فیروزکوهی توسط دانشگاه تهران چاپ و منتشر شده است.

گوهر مراد نمونه کاملی است از نثر فلسفی و مذهبی دوران صفوی و خالی از تعقید نیست و بسیار بجاست که به همت دانشمندی به طرزی ساده بازنویسی شود، زیرا، یکی از پرمعنی و پرمطلب‌ترین کتابهای فلسفی و کلامی شیعه است.

محجة‌البیضاء فی تهذیب الاحیاء

اهمیت کتاب احیاءالعلوم در معارف اسلامی معلوم و مشخص است، اما غزالی که خود سنی شافعی‌مذهب اشعری الاصولی است، در این کتاب به‌صورت فقیهی

سخت متعصب از اهل سنت جانبداری می‌کند؛ و به اخبار و آثار تشیع و ائمه شیعه استناد نمی‌کند. با آنکه کتاب احیاءالعلوم تألیفی بسیار جامع است، در طی قرون ششم تا دهم دانشمندان شیعی به این کتاب کمتر رجوع داشته‌اند. تا آنکه عالم نامبردار شیعه محمدبن مرتضی کاشانی ملقب به فیض (متوفی ۱۰۹۱)، که فقیه و متکلم و شاعری توانا و محدث و مفسری صاحب‌نظر و صاحب ذوقی شیفته تأله و تصوف بود به پیراستن احیاءالعلوم از مطالب و اقوال فراوانی که با مذهب و مذاق تشیع سازگار نیست، پرداخت؛ و به آراستن آن به آثار و اقوال اهل بیت عصمت و طهارت (ع) همت گماشت و کتاب محجةالبیضاء فی تهذیب الاحیاء را تألیف کرد که یکی از گرانقدرترین کتابهای علمی و عملی و اعتقادی و اخلاقی شیعه به‌شمار می‌رود. فیض کاشانی در علوم و فنون اسلامی و ادب فارسی دارای مقامی ارجمند است؛ و از دیگر تألیفات او می‌توان کتاب وافی در شرح اصول کافی و تفسیر صافی و حق‌الیقین را نام برد.

فهرست راهنما

آیات قرآن

احادیث

اشخاص

کتابها

فرقه‌ها

مکانها